DIALÉTICA DO CONCRETO

7ª Edição

KAREL KOSIK

PAZ E TERRA

DIALÉTICA DO CONCRETO

Quando o professor Eduard Goldstucker (presidente da União dos Escritores Tchecoslovacos) esteve no Brasil, em 1966, alguém lhe perguntou qual era, a seu ver, a obra mais importante da filosofia publicada na Tchecoslováquia durante estes últimos anos. Ele respondeu, sem hesitação: a *Dialética do concreto*, de Karel Kosik.

Karel Kosik nasceu em Praga, em 1926. Participou ativamente da resistência clandestina antinazista, durante os anos da guerra. Na década de cinqüenta, lutou contra a estreiteza dogmática e contra o oportunismo taticista dos seguidores de Stalin. Tornou-se, como crítico, um dos responsáveis pela reavaliação da obra de Kafka em seu país. Mais recentemente, em 1968, condenou energicamente a invasão da Tchecoslováquia pelas tropas da União Sovética, e de outras nações do Pacto de Varsóvia, defendendo o socialismo humanista que estava sendo empreendido em sua terra e do qual ele mesmo vinha sendo um dos artífices.

Dialética do concreto é a obra de um jovem. Quando a escreveu, Kosik tinha pouco mais de trinta anos. Mas já tinha atingido a sua plena maturidade como filósofo.

Em seu trabalho, Kosik analisa as mistificações do mundo da *pseudoconcreticidade*, que é o mundo da *reificação*, das aparências enganadoras, dos preconceitos, da *práxis fetichizada*. Em semelhante mundo, a verdade e o erro se confundem, a ambigüidade se generaliza.

Para não se perder em face dos múltiplos aspectos fenomênicos da realidade que a autêntica práxis vai desvendando, o conhecimento humano precisa discernir no real, a cada passo, *a unidade dialética da essência e do fenômeno*. Por isso, Kosik insiste no caráter necessariamente totalizante do conhecimento. E esta insistência filia-o, desde logo, ao mais problemático dos livros "clássicos" do marxismo neste século: *História e consciência de classe*, de Georg Lukács. No entanto, a orientação mais resolutantente materialista do autor tcheco faz com que ele consiga discernir na experiência histórica uma variedade de elementos e dimensões que era descurada pelo Lukács de 1922.

"O grande conceito da moderna filosofia materialista — escreve Kosik — é a práxis". E, com tal formulação, vemo-lo passar de uma posição lukacsiana a uma perspectiva gramsciana. Gramsci, a maior cabeça do marxismo italiano, só se referia ao marxismo em seus escritos do cárcere como a *filosofia da práxis*. Fazia-o, em parte, para dar ênfase ao seu modo particular de entender e aplicar a filosofia marxista.

Kosik não se prende aos resultados já obtidos por Lukács e Gramsci: empreende, por sua vez, a elaboração de uma versão e desenvolvimento próprios do patrimônio ideológico criado a partir de Marx e Engels. Independentemente de nosso juízo a respeito do alcance de certas sínteses propostas em *Dialética do concreto*, estamos certos de que se trata de um livro de leitura obrigatória. Os leitores brasileiros verificarão a plena justeza do que disse o professor Goldstucker. E mais: verão que este é não só o mais importante livro de filosofia recentemente aparecido na Tchecoslováquia como um dos mais notáveis da filosofia marxista em geral, no mundo inteiro.

LEANDRO KONDER

CAPA: CLAUDIA LAMMOGLIA

Título do original tcheco:
DIALEKTIKA KONKRÉTNÍHO

confrontado com a edição em italiano,
DIALETTICA DEL CONCRETO, publicada
por *Valentino Bompiani*, Milão, 1965

Capa:
Claudia Lammoglia

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Kosik, Karel, 1926
K88d – Dialética do concreto; tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio, 2. ed.
Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
Do original tcheco: Dialektika konkrétniho.
Bibliografia.
1. Filosofia tcheca. 2. Marxismo. 3. Materialismo dialético. I. Título. II. Série.

CDD – 199.437
146.3
335.411
CDU – 1(437)
335.5

76-0101

2002
Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

Índice

Nota sobre o autor

KAREL KOSÍK nasceu em Praga no ano de 1926. Participou ativamente da resistência clandestina, nas fileiras do Partido Comunista Tcheco. De 1947 a 1949 estudou filosofia em Leningrado e Moscou. Com um artigo sobre Hegel, provocou uma discussão sobre a filosofia marxista, tendo sido acusado, com outros, de revisionismo. Hoje, no entanto, Kosík é reconhecido como uma das mais eminentes figuras da cultura marxista, e não apenas na Tchecoslováquia. Participou de congressos e colóquios internacionais, em Royaumont, Cidade do México e Roma.

Na Itália, Kosík já é conhecido através de alguns ensaios publicados em revistas: *Dialectique du concret*, publicado em *Aut Aut* no mês de maio de 1961, e desenvolvido como primeiro capítulo do presente livro. Um ensaio sobre Hašek e Kafka (primeiro em *Il Contemporaneo* e depois, em forma definitiva, no *Filo Rosso*, nº 4, 1963), que contribuiu notavelmente para a reavaliação do autor de *O Processo* na sua pátria. *A dialética da moral e a moral da dialética*, publicado em *Crítica marxista* (maio-junho de 1964) uma análise da dialética das relações humanas no seio do mundo socialista (lida na Convenção "Moral e Sociedade" organizada pelo Instituto Gramsci, em 1964). Enfim *A Razão e a História*, texto lido na Universidade de Milão e publicado em *Aut Aut* (setembro de 1964).

A Dialética do Concreto, publicada em 1963 pela Academia Tchecoslovaca de Ciências, onde Kosík trabalha, é até agora a sua principal obra filosófica. Destaca-se nitidamente do ideologismo de escola, mas a sua polêmica contra o escolasticismo parte de Marx, sobretudo do Marx da maturidade, de *O Capital* e dos fundamentais manuscritos preparatórios, ainda inéditos na Itália – os *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*. A necessidade prática de retomar a exposição a partir das raízes, a impossibilidade de tocar diretamente nos problemas fundamentais sem primeiro ter eliminado as falsas colocações e as deformações que se tornaram trechos quase óbvios da obra marxista, dão uma estrutura complexa a este livro, aparentemente modesto e didático. A riqueza das análises só se revela ao leitor quando este já percorreu todo o volume, e está em condições de encontrar uma resposta para o problema fundamental: Que é, propriamente, no marxismo, a *praxis* – e para as outras indagações essenciais, sugeridas nos ensaios precedentes, sobre o trabalho, a consciência e a economia. É justamente como momentos desta problemática que são examinadas também as pesquisas anteriores, elaboradas em forma de ensaios autônomos, sobre a relação entre a noção marxista de totalidade concreta e as concepções neopositivistas e estruturalistas, como ainda sobre a filosofia heideggeriana da "preocupação", sobre sociologia e o sociologismo infiltrados (como um método de explicação universal) na teoria da arte etc.; enfim, sobre a redução do conceito de "economia" ao de *fator econômico*.

Além dos trabalhos mencionados e de outros ensaios publicados em revistas, Kosík publicou um volume de caráter histórico sobre a *Democracia Radical Tcheca* (Praga, 1958).

Advertência do autor

As Concepções fundamentais contidas no presente trabalho foram formuladas em duas conferências realizadas no ano de 1960. Uma delas, intitulada *Dialectique du concret*, foi lida a título de relatório no colóquio internacional de filosofia sobre a dialética realizado em Royaumont em setembro de 1960, tendo sido publicada em maio de 1961 na revista italiana *Aut Aut*. A segunda, intitulada *Filosofické problémy strucktury a systému* (Problemas Filosóficos da Estrutura e do Sistema), foi pronunciada perante a conferência nacional sobre problemas de lingüística marxista, realizada em Liblice no mês de dezembro de 1960, tendo sido publicada como documento da própria conferência (Edições da Academia Tchecoslovaca de Ciências, 1962).

O livro se divide em quatro capítulos mas constitui um todo orgânico; os problemas isolados são coligados um ao outro, e só exprimem a concepção fundamental esclarecendo-se reciprocamente. Por este motivo, por exemplo, não é possível entender o Capítulo Segundo (Economia e Filosofia) apenas ou essencialmente como uma crítica de opiniões, até que se ligue, no Capítulo Terceiro (Filosofia e Economia), a um ensaio de solução positiva, de um determinado ponto de vista. O mesmo tentei fazer em todas as partes do livro, paralelamente à crítica de opiniões e às teorias.

Sirvo-me da ocasião para agradecer ao diretor e ao colegiado da Seção de Filosofia da Academia Tchecoslovaca de Ciências, pela cordial ajuda que me prestaram, no curso da elaboração do presente trabalho.

Praga, dezembro de 1961.

I

Dialética da Totalidade Concreta

O mundo da pseudoconcreticidade e a sua destruição

A DIALÉTICA trata da "coisa em si". Mas a "coisa em si" não se manifesta imediatamente ao homem. Para chegar à sua compreensão, é necessário fazer não só um certo esforço, mas também um *détour*. Por este motivo o pensamento dialético distingue entre representação e conceito da coisa, com isso não pretendendo apenas distinguir duas formas e dois graus de *conhecimento* da realidade, mas especialmente e sobretudo duas qualidades da *praxis* humana. A atitude primordial e imediata do homem, em face da realidade, não é a de um abstrato sujeito cognoscente, de uma mente pensante que examina a realidade especulativamente, porém, a de um ser que age objetiva e praticamente, de um indivíduo histórico que exerce a sua atividade prática no trato com a natureza e com os outros homens, tendo em vista a consecução dos próprios fins e interesses, dentro de um determinado conjunto de relações sociais. Portanto, a realidade não se apresenta aos homens, à primeira vista, sob o aspecto de um objeto que cumpre intuir, analisar e compreender teoricamente, cujo pólo oposto e complementar seja justamente o abstrato sujeito cognoscente, que existe fora do mundo e apartado do mundo; apresenta-se como o campo

em que se exercita a sua atividade prático-sensível, sobre cujo fundamento surgirá a imediata intuição prática da realidade. No trato prático-utilitário com as coisas – em que a realidade se revela como mundo dos meios, fins, instrumentos, exigências e esforços para satisfazer a estas – o indivíduo "em situação" cria suas próprias representações das coisas e elabora todo um sistema correlativo de noções que capta e fixa o aspecto fenomênico da realidade.

Todavia, "a existência real" e as formas fenomênicas da realidade – que se reproduzem imediatamente na mente daqueles que realizam uma determinada *praxis* histórica, como conjunto de representações ou categorias do "pensamento comum" (que apenas por "hábito bárbaro" são consideradas conceitos) – são diferentes e muitas vezes absolutamente contraditórias com a *lei* do fenômeno, com a *estrutura* da coisa e, portanto, com o seu núcleo interno *essencial* e o seu conceito correspondente. Os homems usam dinheiro e com ele fazem as transações mais complicadas, sem ao menos saber, nem ser obrigados a saber, o que é o dinheiro. Por isso, a *praxis* utilitária imediata e o senso comum a ela correspondente colocam o homem em condições de orientar-se no mundo, de familiarizar-se com as coisas e manejá-las, mas não proporcionam a *compreensão* das coisas e da realidade. Por este motivo Marx pode escrever que aqueles que efetivamente determinam as condições sociais se sentem à vontade, qual peixe n'água, no mundo das formas fenomênicas desligadas da sua conexão interna e absolutamente incompreensíveis em tal isolamento. Naquilo que é intimamente contraditório, nada vêem de misterioso; e seu julgamento não se escandaliza nem um pouco diante da inversão do racional e irracional. A *praxis* de que se trata neste contexto é historicamente determinada e unilateral, é a *praxis* fragmentária dos indivíduos, baseada na divisão do trabalho, na divisão da sociedade em classes e na hierarquia de posições sociais que sobre ela se ergue. Nesta *praxis* se forma tanto o determinado ambiente material do indivíduo histórico, quanto a atmosfera espiritual em que a aparência superficial da realidade é fixada como o mundo da pretensa intimidade, da confiança e da

familiaridade em que o homem se move "naturalmente" e com que tem de se avir na vida cotidiana.

O complexo dos fenômenos que povoam o ambiente cotidiano e a atmosfera comum da vida humana, que, com a sua regularidade, imediatismo e evidência, penetram na consciência dos indivíduos agentes, assumindo um aspecto independente e natural, constitui o mundo da *pseudoconcreticidade*. A ele pertencem:

– O mundo dos fenômenos externos, que se desenvolvem à superfície dos processos realmente essenciais;

– O mundo do tráfico e da manipulação, isto é, da *praxis* fetichizada dos homens (a qual não coincide com a *praxis* crítica revolucionária da humanidade);

– O mundo das representações comuns, que são projeções dos fenômenos externos na consciência dos homens, produto da *praxis* fetichizada, formas ideológicas de seu movimento;

– O mundo dos objetos fixados, que dão a impressão de ser condições naturais e não são imediatamente reconhecíveis como resultados da atividade social dos homens.

O mundo da pseudoconcreticidade é um claro-escuro de verdade e engano. O seu elemento próprio é o duplo sentido. O fenômeno indica a essência e, ao mesmo tempo, a esconde. A essência se manifesta no fenômeno, mas só de modo inadequado, parcial, ou apenas sob certos ângulos e aspectos. O fenômeno indica algo que não é ele mesmo e vive apenas graças ao seu contrário. A essência não se dá imediatamente; é mediata ao fenômeno e, portanto, se manifesta em algo diferente daquilo que é. A essência se manifesta no fenômeno. O fato de se manifestar no fenômeno revela seu movimento e demonstra que a essência não é inerte nem passiva. Justamente por isso o fenômeno revela a essência. A manifestação da essência é precisamente a atividade do fenômeno.

O mundo fenomênico tem a sua estrutura, uma ordem própria, uma legalidade própria que pode ser revelada e descrita. Mas a estrutura deste mundo fenomênico ainda não capta a relação entre o mundo fenomênico e a essência. Se a essência não se manifestasse absolutamente no mundo fenomênico, o mundo da realidade se

distinguiria radical e essencialmente do mundo do fenômeno: em tal caso o mundo da realidade seria para o homem "o outro mundo" (platonismo, cristianismo), e o único mundo ao alcance do homem seria o mundo dos fenômenos. O mundo fenomênico, porém, não é algo independente e absoluto; os fenômenos se transformam em mundo fenomênico na relação com a essência. O fenômeno não é radicalmente diferente da essência, e a essência não é uma realidade pertencente a uma ordem diversa da do fenômeno. Se assim fosse efetivamente, o fenômeno não se ligaria à essência através de uma relação íntima, não poderia manifestá-la e ao mesmo tempo escondê-la; a sua relação seria reciprocamente externa e indiferente. Captar o fenômeno de determinada coisa significa indagar e descrever como a coisa em si se manifesta naquele fenômeno, e como ao mesmo tempo nele se esconde. Compreender o fenômeno é *atingir* a essência. Sem o fenômeno, sem a sua manifestação e revelação, a essência seria inatingível. No mundo da pseudoconcreticidade o aspecto fenomênico da coisa, em que a coisa se manifesta e se esconde, é considerado como a essência mesma, e a diferença entre o fenômeno e a essência *desaparece*. Por conseguinte, a diferença que separa fenômeno e essência equivale à diferença entre irreal e real, ou entre duas ordens diversas de realidade? A essência é mais real do que o fenômeno? A realidade é a unidade do fenômeno e da essência. Por isso a essência pode ser tão irreal quanto o fenômeno, e o fenômeno tanto quanto a essência, *no caso em que* se apresentem isolados e, em tal isolamento, sejam considerados como a única ou "autêntica" realidade.

O fenômeno não é, portanto, outra coisa senão aquilo que – diferentemente da essência oculta – se manifesta imediatamente, primeiro e com maior freqüência. Mas por que a "coisa em si", a estrutura da coisa, não se manifesta imediata e diretamente? Por que são necessários um esforço e um desvio para compreendê-la? Por que a "coisa em si" se oculta, foge à percepção imediata? De que gênero de ocultação se trata? Tal ocultação não pode ser absoluta: se quiser *pesquisar* a estrutura da coisa e quiser perscrutar "a coisa em si", se apenas quer ter a possibilidade de descobrir a essência oculta ou a estrutura da realidade – o homem, já antes de miciar

qualquer investigação, deve necessariamente possuir uma segura consciência do fato de que existe algo susceptível de ser definido como estrutura da coisa, essência da coisa, "coisa em si", e de que existe uma oculta verdade da coisa, distinta dos fenômenos que se manifestam imediatamente. O homem faz um desvio, se esforça na descoberta da verdade só porque, de um modo qualquer, pressupõe a existência da verdade, porque possui uma segura consciência da existência da "coisa em si". Por que, então, a estrutura da coisa não é direta e imediatamente acessível ao homem, por que, então, para captá-la ele tem de fazer um desvio? E a que leva tal desvio? O fato de na percepção imediata não se captar a "coisa em si" mas o fenômeno da coisa, dependerá, talvez, do fato de que a estrutura da coisa pertence a outra ordem de realidade, distinta da dos fenômenos, e que, portanto, constitui uma outra realidade existente por trás dos fenômenos?

Como a essência – ao contrário dos fenômenos – não se manifesta diretamente, e desde que o fundamento oculto das coisas deve ser descoberto mediante uma atividade peculiar, tem de existir a ciência e a filosofia. Se a aparência fenomênica e a essência das coisas coincidissem diretamente, a ciência e a filosofia seriam inúteis.[1]

O esforço direto para descobrir a estrutura da coisa e "a coisa em si" constitui desde tempos imemoriais, e constituirá sempre, tarefa precípua da filosofia. As várias tendências filosóficas *fundamentais* são apenas modificações desta problemática fundamental e de sua solução em cada etapa evolutiva da humanidade. A filosofia é uma

1. "... Se os homens apreendessem imediatamente as conexões, para que serviria a ciência? (Marx a Engels, carta de 27-6-1867). "Toda ciência seria supérflua se a forma fenomênica e a essência coincidissem diretamente." Marx, *O Capital*, III, séc. VII, cap. XLVIII, III. (Tr. ital. Roma, Rinascita, 1959, III, *a*, pág. 228). "Para as formas fenomênicas... a diferença da relação essencial... vale exatamente aquilo que vale para todas as formas fenomênicas e para o fundamento oculto por detrás delas. As formas fenomênicas se reproduzem imediatamente por si mesmas, como formas correntes do pensamento, mas o seu fundamento oculto tem de ser descoberto somente pela ciência." Marx, *O Capital*, I, séc. VI, cap. XVII. (Tr. ital. I, 2, pág. 259).

atividade humana indispensável, visto que a essência da coisa, a estrutura da realidade, "a coisa em si", o ser da coisa, não se manifesta direta e imediatamente. Neste sentido a filosofia pode ser caracterizada como um esforço sistemático e crítico que visa a captar a coisa em si, a estrutura oculta da coisa, a descobrir o modo de ser do existente.

O conceito da coisa é compreensão da coisa, e compreender a coisa significa conhecer-lhe a estrutura. A característica precípua do conhecimento consiste na decomposição do todo. A dialética não atinge o pensamento de fora para dentro, nem de imediato, nem tampouco constitui uma de suas qualidades; o conhecimento é que é a própria dialética em uma das suas formas; o conhecimento é a decomposição do todo. O "conceito" e a "abstração", em uma concepção dialética, têm o significado de método que decompõe o todo para poder reproduzir espiritualmente a estrutura da coisa, e, portanto, compreender a coisa.[2]

O conhecimento se realiza como separação de fenômeno e essência, do que é secundário e do que é essencial, já que só através dessa separação se pode mostrar a sua coerência interna, e com isso, o caráter específico da coisa. Neste processo, o secundário não é deixado de lado como irreal ou menos real, mas revela seu caráter fenomênico ou secundário mediante a demonstração de sua verdade na essência da coisa. Esta decomposição do todo, que é elemento constitutivo do conhecimento filosófico – com efeito, *sem decomposição não há conhecimento* – demonstra uma estrutura análoga à do agir humano: também a ação se baseia na decomposição do todo.

O próprio fato de que o pensamento se move naturalmente numa direção oposta à natureza da realidade, que isola e "mata", e de que neste movimento natural se assenta a tendência à abstração, não constitui uma particularidade imanente do pensamento mas ema-

2. Alguns filósofos (por ex. Granger, *L'ancienne et la nouvelle économie*, "Esprit", 1956, pág. 5515) atribuem apenas a Hegel o "método da abstração" e "do conceito". Na realidade este é o único caminho da filosofia para chegar à estrutura da coisa e, portanto, à compreensão da coisa.

na de sua função prática. Todo agir é "unilateral",[3] já que visa a um fim determinado e, portanto, isola alguns momentos da realidade como essenciais àquela ação, desprezando outros, temporariamente. Através deste agir espontâneo, que evidencia determinados momentos importantes para a consecução de determinado objetivo, o pensamento cinde a realidade única, penetra nela e a "avalia".

O impulso espontâneo da *praxis* e do pensamento para isolar os fenômenos, para cindir a realidade no que é essencial e no que é secundário, vem sempre acompanhado de uma igualmente espontânea *percepção do todo*, na qual e da qual são isolados alguns aspectos, embora para a consciência ingênua esta percepção seja muito menos evidente e muitas vezes mais imatura. O "horizonte" – obscuramente intuído – de uma "realidade indeterminada" *como todo* constitui o pano de fundo inevitável de cada ação e cada pensamento, embora ele seja inconsciente para a consciência ingênua.

Os fenômenos e as formas fenomênicas das coisas se reproduzem espontâneamente no pensamento comum como realidade (a realidade mesma) não porque sejam os mais superficiais e mais próximos do conhecimento sensorial, mas porque o aspecto fenomênico da coisa é produto natural da *praxis* cotidiana. A *praxis* utilitária cotidiana cria "o pensamento comum" – em que são captados tanto a familiaridade com as coisas e o aspecto superficial das coisas quanto a técnica de tratamento das coisas – como forma de seu movimento e de sua existência. O pensamento comum é a forma ideológica do agir humano de todos os dias. Todavia, o mundo que se manifesta ao homem na *praxis* fetichizada, no tráfico e na manipulação, não é o mundo real, embora tenha a "consistência" e a "validez" do mundo real: é "o mundo da aparência" (Marx). A representação da coisa não constitui uma qualidade natural da coisa e da realidade: é a projeção, na consciência do sujeito, de determinadas condições históricas *petrificadas*.

3. No plano desta "unilateralidade" prática, Marx, Hegel e Goethe se colocam contra a universalidade fictícia dos românticos.

A distinção entre representação e conceito, entre o mundo da aparência e o mundo da realidade, entre a *praxis* utilitária cotidiana dos homens e a *praxis* revolucionária da humanidade ou, numa palavra, a "cisão do único", é o modo pelo qual o pensamento capta a "coisa em si". A dialética é o pensamento crítico que se propõe a compreender a "coisa em si" e sistematicamente se pergunta como é possível chegar à compreensão da realidade. Por isso, é o oposto da sistematização doutrinária ou da romantização das representações comuns. O pensamento que quer conhecer adequadamente a realidade, que não se contenta com os esquemas abstratos da própria realidade, nem com suas simples e também abstratas representações, tem de *destruir* a aparente independência do mundo dos contactos imediatos de cada dia. O pensamento que destrói a pseudoconcreticidade para atingir a concreticidade é ao mesmo tempo um processo no curso do qual sob o mundo da aparência se desvenda o mundo real; por trás da aparência externa do fenômeno se desvenda a lei do fenômeno; por trás do movimento visível, o movimento real interno; por trás do fenômeno, a essência.[4] O que confere a estes fenômenos o caráter de pseudoconcreticidade não é a sua existência por si mesma, mas a independência com que ela se manifesta. A destruição da pseudoconcreticidade – que o pensamento dialético tem de efetuar – não nega a existência ou a objetividade

4. *O Capital*, de Marx, é construído metodologicamente sobre a distinção entre falsa consciência e compreensão real da coisa, de modo que as categorias principais da compreensão conceitual da realidade investigada se apresentam aos pares:

fenômeno – essência
mundo da aparência – mundo real
aparência externa dos fenômenos – lei dos fenômenos
existência positiva – núcleo interno, essencial, oculto
movimento visível – movimento real interno
representação – conceito
falsa consciência – consciência real
sistematização doutrinária das representações ("ideologia") – teoria e ciência.

daqueles fenômenos mas destrói a sua pretensa independência, demonstrando o seu caráter mediato e apresentando, contra a sua pretensa independência, prova do seu caráter derivado.

A dialética não considera os produtos fixados, as configurações e os objetos, todo o conjunto do mundo material reificado, como algo originário e independente. Do mesmo modo como assim não considera o mundo das representações e do pensamento comum, não os aceita sob o seu aspecto imediato: submete-os a um exame em que as formas reificadas do mundo objetivo e ideal se diluem, perdem a sua fixidez, naturalidade e pretensa originalidade, para se mostrarem como fenômenos derivados e mediatos, como sedimentos e produtos da *praxis* social da humanidade.[5]

5. "O marxismo é um esforço para ler, por trás da pseudo-imediaticidade do mundo econômico reificado as relações inter-humanas que o edificaram e se dissimularam por trás de sua obra." A. de Walhens, *L'idée phénoménologique d'intentionalité*, in *Husserl et la pensée moderne*, Haia, 1959, págs. 127-28. Esta definição de um autor não-marxista constitui um testemunho sintomático da problemática filosófica do Século XX, para a qual a destruição da pseudoconcreticidade e das mais variadas formas de alienação se transformou em uma das questões essenciais. Os filósofos se distinguem, entre si, pelo *modo* como a resolvem, mas a problemática comum já é dada, tanto para o positivismo (a luta de Carnap e de Neurath contra a metafísica real ou suposta), como também para a fenomenologia e o existencialismo. É sintomático que o sentido autêntico do método fenomenológico husserliano e toda a conexão do seu núcleo racional com a problemática do Século XX só tenham sido descobertos por um filósofo de orientação marxista, cuja obra constitui a primeira tentativa séria de um confronto entre a fenomenologia e a filosofia materialista. O autor define expressivamente o caráter paradoxal e rico em contrastes da destruição fenomenológica da pseudoconcreticidade: "O mundo da aparência havia abarcado, na linguagem ordinária, todo o sentido da noção de realidade... Desde que as aparências aí se impuseram a título de mundo real, sua eliminação se apresentava como uma colocação entre parênteses deste mundo... e a realidade autêntica à que se retornava tomava paradoxalmente a forma da irrealidade de uma consciência pura." Tran-Duc-Thao. *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, 1951, págs. 223-24.

O pensamento acriticamente reflexivo[6] coloca imediatamente – e portanto sem uma análise dialética – em relação causal as representações fixadas e as condições igualmente fixadas, fazendo passar tal forma de "pensamento bárbaro" por uma análise "materialista" das idéias. Como os homens tomaram consciência de seu tempo (e, portanto, já o viveram, avaliaram, criticaram e compreenderam) nas categorias da "fé do carvoeiro" e do ceticismo "pequeno-burguês", o doutrinador supõe que se fizera a análise "científica" daquelas idéias ao procurar para elas um equivalente econômico, social ou de classe. Ao invés, mediante tal "materialização" efetua-se apenas uma dupla mistificação: a subversão do mundo da aparência (das idéias fixadas) tem as suas raízes na materialidade subvertida (reificada). A teoria materialista deve *iniciar* a análise com a questão: por que os homens tomaram consciência de seu tempo justamente nestas categorias e *qual o tempo* que se mostra aos homens nestas categorias? Fazendo esta indagação, o materialista prepara o terreno para proceder à destruição da pseudoconcreticidade *tanto* das idéias *quanto* das condições, e só depois disso pode procurar uma explicação racional para a íntima conexão entre o tempo e a idéia.

Entretanto, a destruição da pseudoconcreticidade como método dialético-crítico, graças à qual o pensamento dissolve as criações fetichizadas do mundo reificado e ideal, para alcançar a sua realidade, é apenas o outro lado da dialética, como *método revolucionário de transformação da realidade. Para que o mundo possa ser explicado "criticamente", cumpre que a explicação mesma se coloque no terreno da "praxis" revolucionária.* Veremos mais adiante que a realidade pode ser mudada de modo *revolucionário* só porque e só na medida em que nós mesmos produzimos a realidade, e na medida

6. Hegel assim define o pensamento reflexivo: "A reflexão é a atividade que consiste em constatar as oposições e em passar de uma para outra, mas sem ressaltar a sua conexão e a unidade que as compenetra." Hegel, *Phil. der Religion*, I, pág. 126 (*Werke, Vol. XI*). Ver também Marx, *Grundrisse*, pág. 10.

em que saibamos que a realidade é produzida por nós. A diferença entre a realidade natural e a realidade humano-social está em que o homem pode mudar e transformar a natureza; enquanto pode mudar de modo *revolucionário* a realidade humano-social porque ele próprio é o produtor *desta última* realidade.

O mundo real, oculto pela pseudoconcreticidade, apesar de nela se manifestar, não é o mundo das condições reais em oposição às condições irreais, tampouco o mundo da transcendência em oposição à ilusão subjetiva; é o mundo da *praxis* humana. É a compreensão da realidade humano-social como *unidade* de produção e produto, de sujeito e objeto, de gênese e estrutura. O mundo real não é, portanto, um mundo de objetos "reais" fixados, que sob o seu aspecto fetichizado levem uma existência transcendente como uma variante naturalisticamente entendida das idéias platônicas; ao invés, é um mundo em que as coisas, as relações e os significados são considerados como *produtos* do homem social, e o próprio homem se revela como sujeito real do mundo social. O mundo da realidade não é uma variante secularizada do paraíso, de um estado já realizado e fora do tempo; é um processo no curso do qual a humanidade e o indivíduo *realizam* a própria verdade, operam a humanização do homem. Ao contrário do mundo da pseudoconcreticidade, o mundo da realidade é o mundo da *realização* da verdade, é o mundo em que a verdade não é dada e predestinada, não está pronta e acabada, impressa de forma imutável na consciência humana: é o mundo em que a verdade *devém*. Por esta razão a história humana pode ser o processo da verdade e a história da verdade. A destruição da pseudoconcreticidade significa que a verdade não é nem inatingível, nem alcançável de uma vez para sempre, mas que ela se faz; logo, se desenvolve e se realiza.

Portanto, a destruição da pseuconcreticidade se efetua como: 1) crítica revolucionária da *praxis* da humanidade, que coincide com o devenir humano do homem, com o processo de "humanização do homem" (A. Kolman), do qual as revoluções sociais constituem as etapas-chaves; 2) pensamento dialético, que dissolve o mundo fetichizado da aparência para atingir a realidade e a "coisa em si";

3) realizações da verdade e criação da realidade humana em um proceso ontogenético, visto que para cada indivíduo humano o mundo da verdade é, ao mesmo tempo, uma sua criação própria, espiritual, como indivíduo social-histórico. Cada indivíduo – *pessoalmente e sem que ninguém possa substituí-lo* – tem de se formar uma cultura e viver a sua vida.

Não podemos, por conseguinte, considerar a destruição da pseudoconcreticidade como o rompimento de um biombo e o descobrimento de uma realidade que por trás dele se escondia, pronta e acabada, existindo independentemente da atividade do homem. A pseudoconcreticidade é justamente a existência autônoma dos *produtos* do homem e a redução do homem ao nível da *praxis* utilitária. A destruição da pseudoconcreticidade é o processo de criação da realidade concreta e a visão da realidade, da sua concreticidade. As correntes idealísticas absolutizaram ora o sujeito, tratando do problema de como encarar a realidade a fim de que ela fosse concreta ou bela, ora o objeto, e supuseram que a realidade é tanto mais real quanto mais perfeitamente dela se expulsa o sujeito. Ao contrário delas, na destruição materialista da pseudoconcreticidade, a liberalização do "sujeito" vale dizer, a *visão* concreta da realidade, ao invés da "intuição fetichista" coincide com a liberalização do "objeto" (criação do ambiente humano como fato humano dotado de condições de transparente racionalidade), posto que a realidade social dos homens se cria como união dialética de sujeito e objeto.

A palavra de ordem *ad fontes*, que ressoa periodicamente como reação *contra* a pseudoconcreticidade nas suas mais variadas manifestações, assim como a regra metodológica da análise positivista – "libertar-se dos preconceitos" – encontram o seu fundamento e a sua justificação na destruição materialista da pseudoconcreticidade. Todavia, o próprio retorno "às fontes" apresenta dois aspectos completamente distintos. Sob o primeiro aspecto ele se apresenta como uma douta e humanisticamente erudita crítica das fontes, como um exame dos arquivos e das fontes antigas, das quais cumpre deduzir a realidade autêntica. Sob aspecto mais profundo e mais significativo, que aos olhos da douta erudição se afigura barbárie (como testemunham as reações contra Shakespeare e Rosseau), a palavra de ordem *ad fontes* significa *crítica da civilização e da cultura*; significa tentativa – romântica ou revolucionária – de descobrir por trás dos produtos e das criações a atividade e operosidade produtiva, de encontrar "a autêntica realidade" do homem concreto por trás da realidade reificada da cultura dominante, de desvendar o autêntico objeto histórico sob as estratificações das convenções fixadas.

Reprodução espiritual e racional da realidade

COMO AS COISAS não se mostram ao homem diretamente tal qual são e como o homem não tem a faculdade de ver as coisas diretamente na sua essência, a humanidade faz um *detóur* para conhecer as coisas e a sua estrutura. Justamente porque tal *detóur* é o *único* caminho acessível ao homem para chegar à verdade, periodicamente a humanidade tenta poupar-se o trabalho desse desvio e procura observar *diretamente* a essência das coisas (o misticismo é justamente a impaciência do homem em conhecer a verdade). Com isso corre o perigo de perder-se ou de ficar no meio do caminho, enquanto percorre tal desvio.

A obviedade não coincide com a perspicuidade e a clareza da coisa em si; ou melhor, ela é a falta de clareza da representação da coisa. A natureza se manifesta como algo de inatural. O homem tem de envidar esforços e sair do "estado natural" para chegar a ser verdadeiramente homem (o homem *se forma* evoluindo-se em homem) e conhecer a realidade como tal. Para os grandes pensadores de todos os tempos e de todas as tendências – no mito platônico da caverna, na imagem baconiana dos ídolos, em Spinoza, Hegel,

Heidegger e Marx – o conhecimento é corretamente caracterizado como superação da natureza, como a atividade ou o "esforço" supremo. A dialética da atividade e da passividade do conhecimento humano manifesta-se sobretudo no fato de que o homem, para conhecer as coisas em si, deve primeiro transformá-las em coisas para si; para conhecer as coisas como são independentemente de si, tem primeiro de submetê-las à própria *praxis*: para poder constatar como são elas quando não estão em contacto consigo, tem primeiro de entrar em contacto com elas. O conhecimento não é contemplação. A contemplação do mundo se baseia nos resultados da *praxis* humana. O homem só conhece a realidade na medida em que ele *cria a realidade* humana e se comporta antes de tudo como ser prático.

Para nos aproximarmos da coisa e da sua estrutura e encontrar uma via de acesso para ela, temos de nos distanciar delas. É sabido como é *cansativo* elaborar cientificamente os acontecimentos contemporâneos, enquanto a análise dos acontecimentos passados é relativamente mais fácil porque a própria realidade já se incumbiu de fazer uma certa eliminação e "crítica". A ciência deve "reproduzir" *artificialmente* e experimentalmente este caminho natural da história. Sobre o que se funda este experimento? Sobre o fato de que a ciência alcança um distanciamento conveniente e motivado, em cuja perspectiva as coisas e os acontecimentos se mostram de maneira adequada e isenta de falsificações. (Referindo-se ao drama, Schiller chamou a atenção para a importância deste experimento intelectual, que supre o real distanciamento histórico.)

Não é possível compreender imediatamente a estrutura da coisa ou a coisa em si mediante a contemplação ou a mera reflexão, mas sim mediante uma determinada *atividade*. Não é possível penetrar na "coisa em si" responder à pergunta – que coisa é a "coisa em si"? – sem a análise da atividade mediante a qual ela é compreendida; ao mesmo tempo, esta análise deve incluir também o problema da *criação* da atividade que estabelece o acesso à "coisa em si". Estas atividades são os vários aspectos ou modos da *apropriação* do mundo pelos homens. Os problemas estudados pela fenomenologia sob a denominação de "intencionalidade para com alguma coisa", "intenção significativa para com alguma coisa" ou então de vários "modos de percepção" foram justificados por Marx sobre pressupostos materialistas, como diversos aspectos de *apropriação* do mundo pelos homens: o prático-espiritual, o teórico, o artístico, o religioso, mas também o matemático, físico e semelhantes. Não é possível apropriar-se, e, portanto, tampouco compreender, a matemática e a realidade a que a matemática nos introduz, mediante uma intencionalidade não correspondente à realidade matemática, por exemplo, mediante a experiência religiosa ou a percepção artística. O homem vive em muitos mundos mas cada mundo tem uma chave diferente, e o homem não pode passar de um mundo para o outros sem a chave respectiva, isto é, sem mudar a intencionalidade e o correspondente modo de apropriação da realidade. Para a filosofia e a ciência moderna (a qual é permanentemente enriquecida pela conceito de *praxis*), o *conhecimento* representa um dos modos de *apropriação* do mundo pelo homem; além disso, os dois elementos constitutivos de *cada* modo humano de apropriação do mundo são o *sentido* subjetivo e o *sentido* objetivo. Qual a intenção, qual a visão, qual o *sentido* que o homem deve desenvolver, como deve "preparar-se" para compreender e descobrir o *sentido objetivo* da coisa? O processo de captação e descobrimento do *sentido* da coisa é ao mesmo tempo criação, no homem, do correspondente *sentido*, graças ao qual ele pode compreender o *sentido* da coisa. É possível, portanto, compreender o *sentido objetivo* da coisa se o homem cria para si mesmo um *sentido* correspondente. Estes mesmos sentidos, por meio dos quais o homem descobre a realidade e o sentido dela, coisa, são um produto histórico-social.[7]

Cada grau do conhecimento humano sensível ou racional, cada modo de apropriação da realidade, é uma atividade baseada na *praxis* objetiva da humanidade e, *portanto*, ligada a todos os outros vários

7. Ver Marx, *Manoscritti economici – filosofici*, tr. ital., Turim, 1949 e Roma, sob o título: *Scritti filos. Giovanili*, 1950. "Proprietà privata e capitale" (Mega, Este Abt., Bd. 3, Berlim, 1932, págs. 118-19).

modos, em medida maior ou menor. O homem sempre vê *mais* do que aquilo que percebe imediatamente. A casa diante da qual me encontro, não a percebo como um conjunto de formas geométricas, de qualidades físicas do material de construção, de meras relações quantitativas; dela tomo consciência antes de tudo como habitação humana e como harmonia, não claramente percebida, de formas, cores, superfícies etc. Do mesmo modo o ruído que ouço não o percebo como ondas de uma certa freqüência, mas sim como o ruído de um aparelho que se afasta ou se aproxima, e apenas por esse ruído posso distinguir se se trata de um helicóptero, de um avião a jato, de um caça ou de um avião de transporte etc. Da minha audição e da minha vista participam, portanto, de algum modo, *todo* o meu saber e a minha cultura, todas as minhas experiências – sejam vivas, sejam ocultas na memória e se manifestando em determinadas situações –, os meus pensamentos e as minhas reflexões, apesar disto não se explicitar nos atos concretos da percepção e da experiência sob um aspecto predicativo explícito. Na apropriação prático-espiritual do mundo, da qual e sobre o fundamento da qual derivam originariamente todos os outros modos de apropriação – teórica, artística etc. – a realidade é, portanto, concebida como um *todo indivisível de entidades e significados*, e é implicitamente compreendida em unidade de juízo de constatação e de valor. Só mediante a abstração, a tematização e a *projeção*, tomando-se como ponto de partida este mundo da realidade pleno e inexaurível, se isolam determinadas zonas, facetas e esferas que o naturalismo ingênuo e o positivismo consideram como as *únicas* autênticas, como a única realidade, enquanto suprimem aquilo que *resta* como pura subjetividade. A imagem fisicalista do positivismo empobreceu o mundo humano e no seu absoluto exclusivismo deformou a realidade: reduziu o mundo real a *uma única* dimensão e sob o único aspecto, à dimensão da extensão e das relações quantitativas. Além do mais cindiu-se o mundo humano ao erigir em realidade única o mundo do fisicalismo, o mundo dos valores reais idealizados, da extensão, da quantidade, da mensuração, das formas geométricas, enquanto o mundo cotidiano do homem foi declarado uma ficção.

No mundo do fisicalismo – que o positivismo moderno considera como única realidade – o homem pode existir apenas como uma determinada atividade abstrata, isto é, como físico, estatístico, matemático, lingüísta, mas jamais com todas as suas virtualidades, jamais como homem inteiro. O mundo físico como modo tematizado de conhecer a realidade física é apenas uma das possíveis imagens do mundo que exprimem determinadas propriedades essenciais e aspectos da realidade objetiva. Além do mundo físico existe ainda um outro mundo, igualmente *legítimo* – por exemplo o mundo artístico, o mundo biológico, e assim por diante –, o que significa que a realidade não *se exaure* na imagem física do mundo. O fisicalismo positivista é responsável pelo equívoco de ter considerado uma certa *imagem* da realidade como a *realidade* mesma, e um determinado modo de apropriação da realidade como o único autêntico. Com isso, em primeiro lugar ele negou a inexauribilidade do mundo objetivo e sua irredutibilidade à ciência, que é uma das teses fundamentais do materialismo; e em segundo lugar empobreceu o mundo humano, por ter reduzido a um único modo de apropriação da realidade a riqueza da subjetividade humana, que se *efetiva* historicamente na *praxis* objetiva da humanidade.

Cada coisa sobre a qual o homem concentra o seu olhar, a sua atenção, a sua ação ou a sua avaliação, emerge de um determinado todo que a circunda, todo que o homem percebe como um pano de fundo indeterminado, ou como uma conexão imaginária, obscuramente intuída. Como o homem percebe os objetos isolados? Como únicos e absolutamente isolados? Ele os percebe *sempre* no horizonte de um determinado *todo*, na maioria das vezes não expresso e não percebido explicitamente. Cada objeto percebido, observado ou elaborado pelo homem é parte de um todo, e precisamente este todo não percebido explicitamente é a luz que ilumina e revela o objeto singular, observado em sua singularidade e no seu significado. A consciência humana deve ser, pois, considerada tanto no seu aspecto teórico-predicativo, na forma do conhecimento explícito, justificado, racional e teórico, como também no seu aspecto antepredicativo, totalmente intuitivo. A consciência é constituída da unidade de duas

formas que se interpenetram e influenciam reciprocamente, porque, na sua unidade, elas se baseiam na *praxis* objetiva e na apropriação prático-espiritual do mundo. A recusa e a subestimação da primeira forma conduzem ao irracionalismo e às mais variadas espécies de "pensamento vegetativo"; a recusa e a subestimação da segunda forma conduzem ao racionalismo, ao positivismo e ao cientifismo, os quais, em sua unilateralidade, determinam o irracionalismo como complemento necessário.

Por que, então, o pensamento teórico se torna "meio universal" através do qual *novamente* passa – ou pode passar – tudo aquilo que já foi vivido na experiência, intuído na intuição, representado na representação, executado na ação, sentido pela sensibilidade? Por que, então, a realidade (de que o homem se apropria antes de tudo e principalmente na atividade prático-espiritual, e com base nela, na arte, na religião etc.), a realidade que o homem vive, avalia e elabora, por que ela torna a ser *mais uma vez* possuída teoricamente? O fato de que de tudo se pode elaborar uma teoria, e que tudo pode ser submetido a um explícito exame analítico demonstra um certo "privilégio" de que goza a esfera teórica em confronto às demais. Além da arte, existe também uma teoria da arte; além do esporte, existem também uma teoria do esporte; além da *praxis*, existe também uma teoria da *praxis*. Mas de que gênero de privilégio se trata? Estará a verdade da arte na teoria da arte e a verdade da *praxis* na teoria da *praxis*? Consistirá a eficácia da arte na teoria da arte e a eficácia da *praxis*, na teoria da *praxis*? Nestes pressupostos se fundam todas as caricaturas da teoria e da concepção formalístico-burocrática da teoria. A teoria não é nem a verdade nem a eficácia de um outro modo não teórico de apropriação da realidade; ela representa a sua compreensão *explicitamente reproduzida*, a qual, de retorno exerce a sua influência sobre a intensidade, a veracidade e análogas qualidades do modo de apropriação correspondente.

A teoria materialista do conhecimento, como reprodução espiritual da realidade, capta o caráter *ambíguo* da consciência, que escapa tanto ao positivismo quanto ao idealismo. A consciência humana é "reflexo" e ao mesmo tempo "projeção"; registra e constrói,

toma nota e planeja, reflete e antecipa; é ao mesmo tempo receptiva e ativa. Deixar falar a "coisa em si", não acrescentar nada, mas deixar as coisas tal qual são; para isso, é necessária uma atividade de gênero particular.

A teoria do conhecimento como reprodução espiritual da realidade põe em evidência o caráter ativo do conhecimento em *todos* os seus níveis O mais elementar conhecimento sensível não deriva em caso algum de uma percepção passiva, mas da atividade perceptiva. Todavia – como aliás resulta da idéia fundamental de todo este nosso trabalho – toda teoria do conhecimento se apóia, implícita ou explicitamente, sobre uma determinada teoria da realidade e pressupõe uma determinada concepção da realidade mesma. A teoria materialista do conhecimento como reprodução intelectual da realidade deriva de uma concepção da realidade diferente daquela que deriva o método da redução. A redução pressupõe uma substância rígida, elementos imutáveis e não derivados, nos quais, em última instância, se desdobram a variedade e a mutabilidade dos fenômenos. O fenômeno é explicado se é reduzido à sua essência, à lei geral, ao princípio abstrato. Duas frases famosas exprimem a insustentabilidade do reducionismo: Franz Kafka é um intelectual pequeno-burguês; mas nem todo intelectual pequeno-burguês é Franz Kafka. O método do reducionismo reduz o singular ao universal abstrato e cria dois pólos entre os quais não há mediação: o individual abstrato, de um lado; o universal abstrato, de outro.

O spinozismo e o fisicalismo são os dois gêneros mais difundidos do método reducionista que traduzem a riqueza da realidade em algo de fundamental e de elementar. Toda a riqueza do mundo se precipita no abismo de uma imutável substância. Em Spinoza este método representa o reverso do ascetismo moral, para o qual toda riqueza em realidade não é riqueza e tudo aquilo que é concreto e singular é ilusório. Entre uma determinada tradição de pensamento, o marxismo é compreendido como spinozismo dinamizado. A substância imutável de Spinoza é dinamizada. Sob este aspecto, porém, o marxismo seria uma metafisica. O marxismo não operou a dinamização da imutável substância, mas definiu como "substância" a

dinâmica mesma do objeto, a sua dialética. Por conseguinte, conhecer a substância não significa reduzir os "fenômenos" à substância dinamizada, vale dizer, a algo que se esconde por detrás dos fenômenos e que deles não depende; significa conhecer as leis do movimento da coisa em si. A "substância" é o próprio *movimento da coisa ou a coisa em movimento*. O movimento da coisa cria fases, formas e aspectos isolados, que não podem ser compreendidos mediante sua redução à substância, mas que são compreensíveis como explicações da "coisa em si". Não é possível interpretar materialisticamente a religião encontrando o núcleo terreno das concepções religiosas e reduzindo-as ao plano material; mas pode-se compreendê-la como atividade invertida e mistificada do homem como sujeito objetivo. A "substância" do homem é atividade objetiva (*praxis*) e não substância dinamizada presente no homem. O reducionismo é o método do "nada mais que", toda a riqueza do mundo não é nada mais que substância imutável ou então dinamizada. Esta também é a razão pela qual o reducionismo não pode explicar racionalmente uma evolução *nova*, de natureza qualitativa: tudo aquilo que é novo pode ser reduzido a condições e hipóteses; o novo não é "nada mais que" o velho.[8]

Se toda a riqueza do homem como ser social pode ser reduzida à frase – a essência do homem é a criação de instrumentos – e se toda a realidade social é, afinal, determinada pela economia *entendida no sentido de fator econômico*, pergunta-se, então: por que este fator deve mascarar-se e realizar-se sob aspectos que lhe são essencialmente estranhos, como por exemplo, a imaginação e a poesia?[9]

8. A destruição da pseudoconcretividade recebeu uma contribuição positiva da escola de Viena, a qual – com a sua afirmação de que a matéria não é algo que se encontre por detrás dos fenômenos, não é a transcedência dos fenômenos, mas que a matéria é objetos e processos materiais liquidou com as concepções metafísicas que ainda sobreviviam. Ver Neurath, *Empirische Soziologie*, Viena, 1931, págs. 59-61.

9. Voltaremos a esta problemática, de modo mais particularizado, nos capítulos sobre Fator Econômico e Filosofia do Trabalho.

Como é possível compreender o novo? Reduzindo-o ao velho, isto é, à condições e hipóteses. Nesta concepção o novo se apresenta como algo externo, que se anexa num segundo tempo, à realidade material. A matéria está em movimento mas não tem a qualidade da negatividade.[10] Só uma concepção da matéria que na própria matéria descubra a negatividade, e, por conseguinte, a capacidade de produzir novas qualidades e graus de evolução superiores, proporciona a possibilidade de explicar materialisticamente o novo como uma qualidade do mundo material. Se se entende a matéria como negatividade, a explicação científica redutiva cessa de valer, isto é, cessa de valer a redução do novo a postulados, dos fenômenos concretos ao fundamento abstrato; e o processo cognoscitivo se transforma em *explicação dos fenômenos*. A realidade é interpretada não mediante a redução a algo diverso de si mesma, mas explicando-a[11] com base na própria realidade, mediante o desenvolvimento e a ilustração das suas fases, dos momentos do seu movimento.

10. As polêmicas contra o materialismo dialético atribuem teimosamente ao materialismo moderno uma concepção mecanicista e metafísica da matéria, deduzida das teorias do Século XVIII. Por que *apenas* o espírito e não a matéria possui a qualidade da negatividade? Até a tese de Sartre, de que o materialismo não pode ser a filosofia da revolução (cf. Sartre, *Matérialisme et Révolution*, Paris, 1949) decorre da concepção metafísica da matéria, como em definitivo reconhece também Merleau-Ponty, *indiretamente*: "Com razão, várias vezes indagou-se como um materialismo podia ser dialético (Sartre: *Matérialisme et Révolution*), como a matéria, entendido o termo literalmente, podia conter o princípio de produtividade e de novidade que se chama dialética" ("Temps Modernes", I, pág. 521). Todas as discussões que se referem ao reconhecimento ou à negação de uma "dialética da natureza" giram em torno deste problema.

11. O termo *"entwickeln"* é uma tradução do latim *"explicatio"* e significa *"Entfaltung, klare Dargestaltung eines zunächst dunkel verworrenen 'geheimnisvollen Ganzen'!"* ["desdobramento, clara representação de uma 'totalidade misteriosa' que à primeira vista se apresenta obscura e confusa"] (Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus*, Leipzig, 1932, págs. 120-21). Neste sentido o empregaram Goethe e Marx.

O ponto de partida do exame deve ser formalmente idêntico ao resultado. Este ponto de partida deve manter a identidade durante todo o curso do raciocínio visto que ele constitui a única garantia de que o pensamento não se perderá no seu caminho. Mas o sentido do exame está no fato de que no seu movimento em espiral ele chega a um resultado que não era conhecido no ponto de partida e que, portanto, dada a identidade formal do ponto de partida e do resultado, o pensamento, ao concluir o seu movimento, chega a algo diverso – pelo seu conteúdo – daquilo de que tinha partido. Da vital, caótica, imediata representação do todo, o pensamento chega aos conceitos, às abstratas determinações conceituais, mediante cuja formação se opera o retorno ao ponto de partida; desta vez, porém, não mais como ao vivo mas incompreendido todo da percepção imediata, mas ao conceito do todo ricamente articulado e compreendido. O caminho entre a "caótica representação do todo" e a "rica totalidade da multiplicidade das determinações e das relações" coincide com a compreensão da realidade. O todo não é imediatamente cognoscível para o homem, embora lhe seja dado imediatamente em forma sensível, isto é, na representação, na opinião e na experiência. Portanto, o todo é imediatamente acessível ao homem, mas é um todo caótico e obscuro. Para que possa conhecer e compreender este todo, possa torná-lo claro e explicá-lo, o homem tem de fazer um *detóur*: o concreto se torna compreensível através da mediação do abstrato, o todo através da mediação da parte. Exatamente porque o caminho da verdade é um *detóur* – *der Weg der Wahrheit ist Umweg* – o homem pode perder-se ou ficar no meio do caminho.

O método da ascensão do abstrato ao concreto é o método do *pensamento*; em outras palavras, é um movimento que atua nos conceitos, no elemento da abstração. A ascensão do abstrato ao concreto não é uma passagem de um plano (sensível) para outro plano (racional); é um movimento no pensamento e do pensamento. Para que o pensamento possa progredir do abstrato ao concreto, tem de mover-se no seu próprio elemento, isto é, no plano abstrato, que é negação da imediatidade, da evidência e da concreticidade sensível. A ascensão do abstrato ao concreto é um movimento para o qual

todo início é abstrato e cuja dialética consiste na superação desta abstratividade. O progresso da abstratividade à concreticidade é, por conseguinte, em geral movimento da parte para o todo e do todo para a parte; do fenômeno para a essência e da essência para o fenômeno; da totalidade para a contradição e da contradição para a totalidade; do objeto para o sujeito e do sujeito para o objeto. O processo do abstrato ao concreto, como método materialista do conhecimento da realidade, é a dialética da totalidade concreta, na qual se reproduz idealmente a realidade *em todos os seus planos e dimensões*. O processo do pensamento não se limita a transformar o todo caótico das representações no todo transparente dos conceitos; no curso do processo o próprio todo é concomitante delineado, determinado e compreendido.

Como se sabe, Marx distinguia entre o método da investigação e o método da exposição. Apesar disso, passa-se por cima do método da investigação como sobre qualquer coisa já conhecida; e equipara-se o método de exposição à forma de apresentação, não se percebendo, por conseguinte, que ele é o método da explicitação, graças ao qual o fenômeno se torna transparente, racional, compreensível. O método da investigação compreende três graus:

1) minuciosa apropriação da matéria, pleno domínio do material, nele incluídos todos os detalhes históricos aplicáveis, disponíveis;

2) análise de cada forma de desenvolvimento do próprio material;

3) investigação da coerência interna, isto é, determinação da unidade das várias formas de desenvolvimento.[12]

Sem o pleno domínio de tal método de *investigação*, qualquer dialética não passa de especulação vazia.

Aquilo de onde a ciência inicia a própria exposição já é *resultado* de uma investigação e de uma apropriação crítico-científica da

12. Ver Marx, *O Capital*, Posfácio à 2ª edição. (tr. ital. Roma, Rinascita, *Il Capitale*, I, 1).

matéria. O início da exposição já é um início *mediato*, que contém em embrião a estrutura de toda a obra. Todavia, aquilo que pode, ou melhor, deve constituir o *início da exposição*, isto é, do desenvolvimento científico (exegese) da problemática, ainda não é conhecido, no *início da investigação*. O início da exposição e o início da investigação são coisas diferentes. O início da investigação é casual e arbitrário, ao passo que o início da exposição é necessário.

O Capital, de Marx, começa – esta realidade hoje se transformou em lugar-comum – com a análise da mercadoria. Mas como a mercadoria é uma célula da sociedade capitalista, como é o início abstrato, cujo desenvolvimento reproduz a estrutura interna da sociedade capitalista, tal início da *interpretação* é o resultado de uma investigação, o resultado da apropriação científica da matéria. Para a sociedade capitalista a mercadoria é *a realidade absoluta* visto que ela é a unidade de todas as determinações, o embrião de todas as contradições; neste sentido, em termos hegelianos, ela pode ser caracterizada como unidade de ser e não-ser, de distinção e indistinção, de identidade e não-identidade. Todas as determinações ulteriores constituem mais ricas definições ou concretizações deste "absoluto" da sociedade capitalista. A dialética da interpretação ou exegese não pode eclipsar o problema central: como a ciência chega ao *início necessário da exposição*, e, portanto, à explicitação? Na interpretação da obra de Marx, a indistinção e até mesmo a confusão entre o início da investigação e o início da interpretação dão origem a erros banais e ridículos. Na investigação o início é arbitrário, enquanto a exposição é *explicitação da coisa* justamente porque a apresenta no seu desenvolvimento e na sua evolução *interna e necessária*. Aqui um início verdadeiramente autêntico é um início necessário, a partir do qual se desenvolvem *necessariamente* as demais determinações. Sem um início necessário, a interpretação nunca é desenvolvimento, explicitação; é combinação eclética ou um contínuo saltar de um assunto para outro; ou então o final não se opera o desenvolvimento interno e necessário da *coisa em si* mas o desenvolvimento do reflexo da coisa, da meditação sobre a coisa, o que – no tocante à coisa – é algo externo e arbitrário. O método da

explicitação não é um desenvolvimento evolucionista, é desdobramento, manifestação e "complicação" das antíteses, é desdobramento da coisa por intermédio das antíteses.

A explicitação é um método que apresenta o desenvolvimento da coisa como *transformação necessária* do abstrato em concreto. A ignorância do método da explicitação dialética (fundada sobre a concepção da realidade como totalidade concreta) conduz ou à subsunção do concreto sob o abstrato, ou à omissão dos termos intermédios e à construção de abstrações forçadas.

A dialética materialista como método de explicitação científica da realidade humano-social não significa, por conseguinte, pesquisa do núcleo terreno das configurações espirituais (como supõe o materialismo reducionista, spinoziano, de Feuerbach); não significa emparelhamento dos fenômenos de cultura aos equivalentes econômicos (como ensinava Plekanov seguindo a mesma tradição spinoziana), nem redução da cultura a fator econômico. A dialética *não é o método da redução: é o método da reprodução espiritual e intelectual da realidade* é o método do desenvolvimento e da explicitação dos fenômenos culturais partindo da atividade prática objetiva do homem histórico.

A totalidade concreta

A CATEGORIA da totalidade, que Spinoza pela primeira vez – na filosofia moderna – preanunciou com a sua *natura naturans* e *natura naturata*, foi elaborada na filosofia clássica alemã como um dos conceitos centrais que distinguiam polemicamente a dialética da metafísica. A posição da totalidade, que compreende a realidade nas suas íntimas leis e revela, sob a superfície e a casualidade dos fenômenos, as conexões internas, necessárias, coloca-se em antítese à posição do empirismo, que considera as manifestações fenômenicas e casuais, não chegando a atingir a compreensão dos processos evolutivos da realidade. Do ponto de vista da totalidade, compreende-se a dialética da lei e da casualidade dos fenômenos, da essência interna e dos aspectos fenômenicos da realidade, das partes e do todo, do produto e da produção e assim por diante. Marx[13] se apossou desta concepção dialética, purgou-a das

13. Minuciosa exposição da "posição da totalidade" como princípio metodológico da filosofia de Marx nos é dada por G. Lukács no famoso livro: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlim, 1923. Às intuições de Lukács, reporta-se Lucien Goldmann; ver por ex., *Le dieu caché*, Paris, 1955.

mistificações idealistas e, sob este novo aspecto, dela fez um dos conceitos centrais da dialética materialista.

Ora, os conceitos centrais da filosofia, em que se revelam os aspectos essenciais da realidade, têm um estranho destino: jamais se mantêm como monopólio espiritual da filosofia que pela primeira vez deles se serviu e os justificou, mas se transformam paulatinamente em propriedade comum. Contudo, a difusão ou a aceitação dos conceitos, ou o processo pelo qual um conceito alcança notoriedade universal, assinalam ao mesmo tempo a sua metamorfose. Também a categoria da totalidade atingiu no Séc. XX uma ampla ressonância e notoriedade, mas ao mesmo tempo se viu continuamente exposta ao perigo de ser entendida unilateralmente ou de se transformar francamente no seu oposto, isto é, de deixar de ser um conceito *dialético*. O sentido principal das modificações introduzidas durante os últimos decênios no conceito de totalidade foi a sua redução a uma exigência *metodológica* e a uma regra metodológica na investigação da realidade. Esta degeneração do conceito resultava em duas banalidades: que tudo está em conexão com tudo, e que o todo é mais que as partes.

Na filosofia materialista a categoria da totalidade concreta é sobretudo e em primeiro lugar a resposta à pergunta: *que é a realidade?* e só em segundo lugar, e em conseqüência da solução materialista à primeira questão, ela é e pode ser um princípio epistemológico e uma exigência metodológica. As correntes idealistas do Séc. XX liqüidaram a tridimensionalidade da totalidade como princípio metodológico, reduzindo-a essencialmente a uma única dimensão, à relação da parte com o todo;[14] e *sobretudo* desligaram radicalmente a totalidade (como exigência metodológica e princípio epistemológico do conhecimento da realidade) da *concepção* materialista da *realidade* como totalidade concreta. Com tal desligamento, a totalidade como princípio metodológico perdeu a sua motivação e

14. Um exemplo clássico é Karl Mannheim e a teoria da totalidade estrutural que dele provém.

coerência, o que imediatamente conduziu à interpretação idealista e ao empobrecimento do seu conteúdo.

O conhecimento da realidade, o modo e a possibilidade de conhecer a realidade dependem, afinal, de uma concepção da realidade, explícita ou implícita. A questão: como se pode conhecer a realidade? é sempre precedida por uma questão mais fundamental: que é a realidade?

Que é a realidade? Se é um conjunto de fatos, de elementos simplíssimos e até mesmo inderiváveis, disto resulta em primeiro lugar, que a concreticidade é a totalidade de *todos* os fatos; e em segundo lugar que a realidade, na sua concreticidade, é essencialmente incognoscível pois é possível acrescentar, a cada fenômeno, ulteriores facetas e aspectos, fatos esquecidos ou ainda não descobertos, e mediante este *infinito acrescentamento* é possível demonstrar a abstratividade e a não-concreticidade do conhecimento. "Todo conhecimento, seja intuitivo, seja discursivo – escreve um dos principais opositores contemporâneos da filosofia da totalidade concreta – é necessariamente conhecimento de aspectos abstratos e não poderemos jamais compreender a estrutura 'concreta' da realidade social *em si mesma*."[15]

Existe uma diferença fundamental entre a opinião dos que consideram a realidade como totalidade concreta, isto é, como um todo estruturado em curso de desenvolvimento e de auto-criação, e a posição dos que afirmam que o conhecimento humano pode ou não atigir a "totalidade" dos aspectos e dos fatos, isto é, das propriedades, das coisas, das relações e dos processos da realidade. No segundo caso, a realidade é entendida como o conjunto de todos os fatos. Como o conhecimento humano não pode jamais, por princípio, abranger todos os fatos – pois sempre é possível acrescentar fatos e aspectos ulteriores – a tese da concreticidade ou da totalidade é considerada uma mística.[16] Na realidade, totalidade não significa

15. Popper, *Misère de l'historicisme*, Paris, 1956, pág. 80.
16. Ver Popper, *id. ibid.*

todos os fatos. Totalidade significa: realidade como um todo estruturado, dialético, no qual ou do qual um fato *qualquer* (classes de fatos, conjuntos de fatos) pode vir a ser racionalmente compreendido. Acumular todos os fatos não significa ainda conhecer a realidade; e todos os fatos (reunidos em seu conjunto) não constituem, ainda, a totalidade. Os fatos são conhecimento da realidade se são compreendidos como fatos de um todo dialético – isto é, se não são átomos imutáveis, indivisíveis e indemonstráveis, de cuja reunião a realidade saia constituída – se são entendidos como partes estruturais do todo. O concreto, a totalidade, não são, por conseguinte, todos os fatos, o conjunto dos fatos, o agrupamento de todos os aspectos, coisas e relações, visto que a tal agrupamento falta ainda o essencial: a totalidade e a concreticidade. Sem a compreensão de que a realidade *é* totalidade concreta – que se transforma em estrutura significativa para cada fato ou conjunto de fatos – o conhecimento da realidade concreta não passa de mística, ou a coisa incognoscível em si.

A dialética da totalidade concreta não é um método que pretenda ingenuamente conhecer *todos* os aspectos da realidade, sem exceções, e oferecer um quadro "total" da realidade, na infinidade dos seus aspectos e propriedades; é uma teoria da realidade e do conhecimento que dela se tem como realidade. A totalidade concreta não é um método para captar e exaurir *todos* os aspectos, caracteres, propriedades, relações e processos da realidade; é a teoria da realidade como totalidade concreta. Se a realidade é entendida como concreticidade, como um todo que possui sua própria estrutura (e que, portanto, não é caótico), que se desenvolve (e, portanto, não é imutável nem dado uma vez por todas), que se vai criando (e que, portanto, não é um todo perfeito e acabado no seu conjunto e não é mutável apenas em suas partes isoladas, na maneira de ordená-las), de semelhante concepção da realidade decorrem certas conclusões metodológicas que se convertem em orientação neurística e princípio epistemológico para estudo, descrição, compreensão, ilustração e avaliação de certas seções tematizadas da realidade, quer se trate da física ou da ciência literária, da biologia ou da política econômica,

de problemas teóricos da matemática ou de questões práticas relativas à organização da vida humana e da situação social.

Na ciência moderna o pensamento humano alcança tanto o conhecimento dialético, a concepção dialética do conhecimento – que se manifesta sobretudo na relação dialética da verdade absoluta com a relativa, do racional com o empírico, do abstrato com o concreto, do ponto de partida com o resultado, do postulado com a demonstração – como a compreensão dialética da realidade objetiva. As possibilidades de criar uma ciência unitária e uma unitária concepção da ciência baseiam-se no descobrimento da mais profunda unidade da realidade objetiva. O notável desenvolvimento da ciência no Séc. XX depende de um fato: quanto mais a ciência se especializa e se diferencia, quanto maior o número de novos campos que ela descobre e descreve, tanto mais transparente se torna a unidade material *interna* dos mais diversos e mais afastados campos do real, enquanto se coloca de modo novo o problema das relações entre mecanismo e organismo, entre causalidade e teleologia e, com isto, o problema da *unidade do mundo*. A diferenciação da ciência – que em certas etapas da evolução parecia ameaçar a sua unidade e apresentava o perigo de dividir o mundo, a natureza, a matéria em todos independentes e isolados, e de transformar os cientistas dedicados às disciplinas isoladas em eremitas solitários que haviam perdido todo contacto e possibilidade de comunicação – leva, ao contrário, com os seus *efetivos* resultados e conseqüências, a sempre mais profundo descobrimento e a maior conhecimento da *unidade* do real. De outro lado, esta compreensão mais profunda da unidade do real representa uma compreensão também mais profunda da *especificidade* de cada campo do real e de cada fenômeno. Em pleno contraste com o romântico desprezo pelas ciências naturais e pela técnica, foram justamente a moderna técnica, a cibernética, a física e a biologia que abriram novos caminhos ao desenvolvimento do humanismo e à investigação daquilo que é especificamente humano.

As tentativas para criar uma nova ciência unitária têm origem na constatação de que a própria realidade, na sua estrutura, é dialética. A existência de analogias estruturais entre os mais variados campos

do real – que pode outro lado são absolutamente diversos – encontra seu fundamento em que todas as regiões da realidade objetiva são sistemas, isto é, conjuntos de elementos que exercem entre si uma influência recíproca.

O paralelismo do desenvolvimento nos vários ramos da ciência – especialmente biologia, física, química, tecnologia, cibernética e psicologia – conduz à problemática da organização, da estrutura, da inteireza, da interação dinâmica, e com isso à constatação de que o estudo das partes e dos processos isolados não é suficiente; ao contrário, o problema essencial consiste em "relações organizadas que resultam da interação dinâmica, fazem com que o comportamento da parte seja *diverso*, se examinado isoladamente ou no interior de um todo".[17] As analogias estruturais determinam o ponto de partida de um mais profundo exame da *especificidade* dos fenômenos. O positivismo efetuou, no campo da filosofia, uma limpeza em grande estilo, extirpando os resíduos da concepção *teológica* da realidade entendida como hierarquia ordenada segundo os graus de perfeição: e, como um perfeito nivelador, reduziu toda a realidade à realidade física. A unilateralidade da concepção cientifista da filosofia não nos deve fazer esquecer os méritos da obra destrutiva e desmistificadora do positivismo moderno. A hierarquização da realidade em função de um princípio não teológico só é possível com base nos graus de *complexidade* das estruturas e das formas do *movimento* da realidade mesma. A hierarquização dos sistemas com base na complexidade da sua estrutura interna constitui um fecundo completamento do Iluminismo e do legado de Hegel, no qual – sob o nome de mecanismo, quimismo e organismo –, a realidade (entendida como sistema) é examinada do ponto de vista da complexidade da sua estrutura interna. Mas só a concepção dialética do aspecto ontológico e gnosiológico da estrutura e do sistema permite chegar a uma solução positiva e evitar os extremos do formalismo matemático, de um lado, e do ontologismo metafísico, de outro. As analogias estruturais entre as várias formas das relações

17. Bertalanffy, *General System Theory*. Ver *General Systems*, vol. I, 1956.

humanas (linguagem, economia, laços de parentesco, etc.) só podem conduzir a uma mais profunda compreensão e ilustração da realidade social sob condição de que se respeite tanto a *analogia estrutural* quanto a *especificidade* dos fenômenos em causa.

A concepção dialética da relação entre ontologia e gnosiologia permite reconhecer a falta de homogeneidade e correspondência entre a estrutura lógica (modelo) por meio da qual se explica a realidade – ou melhor, uma determinada secção da realidade – e a estrutura dessa mesma realidade. Mediante um determinado modelo (que estruturalmente é de "ordem inferior" comparado à estrutura de uma determinada região do real) esta só pode ser interpretada de modo aproximativo, sendo o modelo apenas uma primeira aproximação de uma adequada descrição e interpretação da realidade. Além dos limites de uma primeira abordagem e aproximação, a interpretação se torna falsa. Graças ao conceito de mecanismo por exemplo, é possível explicar o mecanismo de um relógio, o mecanismo da memória, o mecanismo da vida social (do estado, das relações sociais e assim por diante). Mas apenas no primeiro caso o conceito de mecanismo esgota a essência do fenômeno e o explica de maneira adequada, ao passo que nos outros dois casos, com o modelo do mecanismo, se explicam apenas *certos* lados e aspectos do fenômeno ou uma sua determinada aparência fetichizada; ou então, por meio dele, se procura a possibilidade de uma primeira abordagem e de uma compreensão conceitual dos fenômenos. Em tais casos, trata-se de uma realidade mais complexa, cuja adequada explicação e descrição exigem categorias lógicas (modelos) estruturalmente adequadas.

Para a filosofia contemporânea, é importante conseguir distinguir – por detrás da variada, obscura e muitas vezes mistificadora terminologia de cada escola e tendência – o real problema central e o conteúdo dos conceitos. No caso presente isto significa que ela, filosofia, deve indagar se os conceitos clássicos da filosofia materialista (como por exemplo o conceito de totalidade concreta) não oferecem melhores premissas para a compreensão conceitual da problemática que a ciência contemporânea configura em termos de estrutura e sistema; ou então se e como o conceito de totalidade

concreta implica estes dois conceitos. Deste ponto de vista pode-se também fazer a crítica da incoerência ou unilateralidade das correntes filosóficas que de certo modo refletem o espontâneo nascimento da dialética da ciência do Séc. XX (Lênin), como é, por exemplo, o caso da filosofia do pensador suíço Gonseth. Gonseth afirma o caráter dialético do conhecimento humano, mas, com medo de cair na metafísica, deixa sem resposta satisfatória a questão de se também é dialética a realidade objetiva que o pensamento humano conhece. Segundo Gonseth, o conhecimento humano chega até à criação de vários horizontes ou de imagens do real, mas nunca atinge a "definitiva" realidade da coisa. Se com isso se quisesse dizer que a realidade é inexaurível para o conhecimento humano e que, portanto, é totalidade absoluta – ao passo que a humanidade em cada etapa do seu desenvolvimento atinge sempre determinadas totalidades relativas, isto é, um certo grau no atingimento da realidade, – podemos até concordar com a posição de Gonseth. Mas algumas das suas formulações apresentam um caráter decisivamente relativístico. Segundo Gonseth, o homem, no seu conhecer, jamais se defronta com a realidade mesma, mas apenas com determinados horizontes ou imagens da realidade, historicamente mutáveis, que jamais captam a realidade na sua estrutura "última" e fundamental. A realidade, por conseguinte, se esvai e ao homem resta apenas a imagem da realidade. Gonseth confunde erroneamente dois problemas: o ontológico, com o gnosiológico; o problema da verdade objetiva, com a dialética da verdade relativa e absoluta. Disso temos um testemunho fidedigno nesta formulação característica: "O mundo natural é tal e nós próprios somos tais, que o real não se nos oferece em um conhecimento definitivo (o que é justo) na sua essência (o que é errado)."[18] Abstraindo-se da natureza, da matéria, da realidade objetiva, o conhecimento não pode deixar de cair no relativismo, em medida maior ou menor, já que ele não passa de conhecimento ou expressão

18. Gonseth, *Remarque sur l'idée de complementarité*, "Dialectica", 1948, pág. 413.

de imagens ou horizontes do real, e não consegue definir nem distinguir como a própria realidade objetiva é conhecida nesses horizontes ou imagens.

Princípio metodológico da investigação dialética da realidade social é o ponto de vista da totalidade concreta, que antes de tudo significa que cada fenômeno pode ser compreendido como momento do todo. Um fenômeno social é um fato histórico na medida em que é examinado como momento de um determinado todo; desempenha, portanto, uma função *dupla*, a única capaz de dele fazer efetivamente um fato histórico: de um lado, definir a si mesmo, e de outro, definir o todo; ser ao mesmo tempo produtor e produto; ser revelador e ao mesmo tempo determinado; ser revelador e ao mesmo tempo decifrar a si mesmo; conquistar o próprio significado autêntico e ao mesmo tempo conferir um sentido a algo mais. Esta recíproca conexão e mediação da parte e do todo significam a um só tempo: os fatos isolados são abstrações, são momentos artificiosamente separados do todo, os quais só quando inseridos no todo correspondente adquirem verdade e concreticidade. Do mesmo modo, o todo de que não foram diferenciados e determinados os momentos é um todo abstrato e vazio.

A diferença entre o conhecimento sistemático-aditivo e o conhecimento dialético é essencialmente diferença entre duas distintas concepções da realidade. Se a realidade é uma congérie de fatos, o conhecimento humano pode ser apenas um conhecimento abstrato, sistemático-analítico, das partes do real, ao passo que o todo da realidade é incognoscível. "O objeto do estudo científico – afirma Hayek em polêmica contra o marxismo – nunca é a totalidade de todos os fenômenos observáveis em um determinado instante e lugar, mas sempre apenas determinados aspectos que dela são abstraídos... A alma humana não poderá jamais abranger o 'todo' no sentido de todos os vários aspectos da situação real."[19]

19. Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, Paris, 1953, pág. 79.

Justamente porque o real é um todo estruturado que se desenvolve e se cria, o conhecimento de fatos ou conjuntos de fatos da realidade vem a ser conhecimento do lugar que eles ocupam na totalidade do próprio real. Ao contrário do conhecimento sistemático (que procede por via somatória) do racionalismo e do empirismo – conhecimento que se move de pontos de partida demonstrados através de um sistemático acrescentamento linear de fatos ulteriores –, o pensamento dialético parte do pressuposto de que o conhecimento humano se processa num movimento em espiral, do qual *cada início* é abstrato e relativo. Se a realidade é um todo dialético e estruturado, o conhecimento concreto da realidade não consiste em um acrescentamento sistemático de fatos a outros fatos, e de noções a outras noções. É um proceso de *concretização* que procede do todo para as partes e das partes para o todo, dos fenômenos para a essência e da essência para os fenômenos, da totalidade para as contradições e das contradições para a totalidade; e justamente neste processo de correlações em espiral no qual todos os conceitos entram em movimento *recíproco* e se elucidam mutuamente, atinge a concreticidade. O conhecimento dialético da realidade não deixa intactos os conceitos no ulterior caminho do conhecer; não é uma sistematização dos conceitos que procede por soma, sistematização essa fundada sobre uma base imutável e encontrada uma vez por todas: é um processo em espiral de *mútua compenetração e elucidação* dos conceitos, no qual a abstratividade (unilateralidade e isolamento) dos aspectos é superada em uma correlação dialética, quantitativo-qualitativa, regressivo-progressiva. A compreensão dialética da totalidade significa não só que as partes se encontram em relação de interna interação e conexão entre si e com o todo, mas também que o todo não pode ser petrificado na abstração situada por cima das partes, visto que o todo *se cria a si mesmo* na interação das partes.

As opiniões relativas à cognoscibilidade ou incognoscibilidade da concreticidade, como conhecimento de todos os fatos, baseiam-se na concepção empírico-racionalista segundo a qual o conhecimento se realiza mediante um método de análise e soma, cujo postulado é

constituído pela representação atomística da realidade como congérie de coisas, processos, fatos. Ao contrário, no pensamento dialético o real é entendido e representado como um todo que não é *apenas* um conjunto de relações, fatos e processos, mas também a sua *criação*, estrutura e gênese. Ao todo dialético pertence a criação do todo e a criação da unidade, a unidade das contradições e a sua gênese. Heráclito representa a concepção dialética da realidade na genial imagem simbólica do mundo como fogos que se acendem e se apagam segundo uma lei, ressaltando, ao mesmo tempo, de modo particular, a *negatividade* do real: ao fogo Heráclito chama "defeito e saturação".[20]

Na história do pensamento filosófico podem-se ressaltar três concepções fundamentais do todo ou da totalidade, apoiadas sobre uma determinada configuração do real, e que postulam um princípio epistemológico correspondente:

1) a concepção *atomístico-racionalista*, de Descartes até Wittgenstein, que concebe o todo como totalidade dos elementos e dos fatos mais simples;

2) a concepção *organicista e organicístico-dinâmica*, que formaliza o todo e afirma a predominância e a prioridade do todo sobre as partes (Schelling, Spann);

3) a concepção *dialética* (Heráclito, Hegel, Marx), que concebe o real como um todo estruturado que se desenvolve e se cria.

No Séc. XX desfechou-se um ataque sobre duas frentes contra a concepção da realidade como totalidade. Para os empiristas, assim como para os existencialistas, o mundo *se* estraçalhou, deixou de ser uma totalidade, transformou-se num caos; e a sua reordenação é tarefa do sujeito. No caos do mundo a ordem é introduzida pelo sujeito transcendental ou pela perspectiva subjetiva, para a qual a

20. Herakleitos (Diels, frgm, B 65 – Hippol.)

totalidade do mundo foi reduzida a pedaços e substituída pelo fragmentarismo dos horizontes subjetivos.[21]

O sujeito que conhece o mundo, e para o qual o mundo existe como cosmo ou ordem divina ou totalidade, é *sempre* um sujeito social; e a atividade que conhece a realidade natural e humano-social é atividade do sujeito social. A distinção entre sociedade e natureza anda *pari passu* com a incompreensão de um fato: a realidade humano-social é *tão* realidade quanto as nebulosas, os átomos, as estrelas, embora não seja a *mesma* realidade. Daí a suposição de que só a realidade natural é autêntica realidade; o mundo humano seria menos real, em comparação com uma pedra, um meteoro, ou o sol, e só uma realidade (a humana) seria compreensível, enquanto a outra realidade (a natural) seria apenas explicável.

Para o materialismo a realidade social pode ser conhecida na sua concreticidade (totalidade) quando se descobre a natureza da realidade social, se elimina a pseudoconcreticidade, se conhece a realidade social como unidade dialética de base e de supra-estrutura, e o homem como sujeito objetivo, histórico-social. A realidade social *não* é conhecida como totalidade concreta se o homem no âmbito da totalidade é considerado apenas e sobretudo como *objeto* e na

21. É característico que o primeiro grande encontro filosófico internacional realizado após a Segunda Guerra Mundial, entre o marxismo e o idealismo, se inflamou sobre o problema da *totalidade*. Nesta discussão teórica é evidente um pano de fundo prático: é possível mudar a realidade pelo caminho revolucionário? Pode a realidade humano-social ser mudada em seus fundamentos e no seu conjunto, isto é, na sua totalidade e totalmente, ou só são realísticas e realizáveis as mutações parciais, enquanto o todo se mantém como uma entidade imutável ou um horizonte inacessível? A propósito, ver a polêmica de Lukács com Jaspers no Encontro de Genebra, 1948. A íntima ligação da problemática da totalidade com a problemática da revolução também se verifica, de resto – com as necessárias modificações – na situação tcheca. Ver a concepção de Sabina, da totalidade como princípio revolucionário, no ano de 1839. K. Kosík. *Ceská radikálni demokracie* (A Democracia Radical Tcheca). Praga, 1958.

praxis histórico-objetiva da humanidade não se reconhece a importância primordial do homem como *sujeito*. A questão da concreticidade ou totalidade do real, portanto, não concerne em primeiro lugar à completicidade ou incompleticidade dos fatos, à variabilidade ou ao deslocamento dos horizontes, mas sim à questão *fundamental: que é a realidade?* No que toca à realidade social, é possível responder a *tal* pergunta se ela é reduzida a *uma outra* pergunta: como *se cria* a realidade social? Nessa problemática que indaga *o que é* a realidade social mediante a verificação de como é *criada* esta mesma realidade social, está contida uma concepção *revolucionária* da sociedade e do homem.

Voltando ao problema do fato e do seu significado no conhecimento da realidade social, paralelamente ao princípio geralmente admitido de que todo *fato* só é compreensível em seu contexto e no todo,[22] devemos insistir sobre uma verdade ainda mais importante e fundamental, que geralmente é descurada: *o próprio conceito do fato é determinado pela concepção total da realidade social*. O problema: que é o fato histórico? constitui apenas uma parte do problema principal: que é a realidade social?

Concordamos com o historiador soviético Kon, quando diz que os fatos elementares demonstraram ser algo muito complexo; e a ciência, que no passado se ocupava com os fatos isolados, hoje se vê cada vez mais orientando para os processos e as relações. A dependência entre os fatos e as generalizações é uma conexão e dependência recíproca; assim como a generalização é impossível sem os fatos, do mesmo modo tampouco existem fatos científicos que não contenham o elemento da generalização. O fato histórico é, em certo sentido, não só um pressuposto da investigação mas também um resultado seu.[23] Mas se entre

22. Ver Carl L. Becker, *What are Historical Facts? The Western Political Quartely*, vol. VIII, 1955, n. 3.
23. I. Kon, *Filosofskij idealizm i krisis buržoasnoj istoričeskoj mysli* (O Idealismo Filosófico e a Crise do Pensamento Histórico Burguês). Moscou, 1959, pág. 237.

os fatos e as generalizações existe uma relação dialética de compenetração, pela qual cada fato traz em si o elemento da generalização e cada generalização é generalização de fatos, como explicar esta reciprocidade *lógica?* Nesta relação lógica se exprime a verdade de que a generalização é *conexão interna* dos fatos e que o próprio fato é reflexo de um determinado contexto. Cada fato na sua essência ontológica reflete toda a realidade; e o significado *objetivo* dos fatos consiste na riqueza e essencialidade com que eles completam e ao mesmo tempo refletem a realidade. *Por esta razão* é possível que um fato deponha mais que um outro, ou que o mesmo fato deponha mais, ou menos, dependendo do método e da atitude subjetiva do cientista, isto é, da capacidade do cientista para interrogar os fatos e descobrir o seu conteúdo e significado objetivo. A distinção dos fatos com base em seu significado e na sua importância não é o resultado de uma avaliação subjetiva, mas resulta do conteúdo objetivo dos fatos isolados. A realidade, em certo sentido, não existe a não ser como conjunto de fatos, como totalidade hierarquizada e articulada de fatos. Cada processo cognoscitivo da realidade social é um movimento circular em que a investigação parte dos fatos e a eles retorna. Advém alguma coisa destes fatos, no curso do processo cognoscitivo? O conhecimento da realidade histórica é um processo de apropriação teórica – isto é, de crítica, interpretação e avaliação de fatos – processo em que a *atividade* do homem, do cientista é condição necessária ao conhecimento *objetivo* dos fatos. Esta atividade que revela o conteúdo objetivo e o significado dos fatos é o método científico. O método científico é mais ou menos eficiente segundo a maior ou menor riqueza de realidade – contida *objetivamente* neste ou naquele fato – que ele é capaz de descobrir, explicar e motivar. É notória a indiferença que certos métodos e tendências demonstram para com determinados fatos, em decorrência da incapacidade de ver, naqueles fatos, algo de importante, isto é, o seu próprio conteúdo e significado objetivo.

O método científico é o meio graças ao qual se pode decifrar os fatos. Como é que os fatos não são transparentes, constituindo, ao contrário, um problema cujo sentido tem de ser primeiro revelado

pela ciência? O fato é a cifra da realidade. A não transparência do fato para a ciência ingênua consiste na *duplicidade* do papel por ele desempenhado, duplicidade a que já nos referimos. Ver um único aspecto dos fatos, a sua imediaticidade ou a sua mediaticidade, a sua determinabidade ou então apenas o seu caráter determinante, equivale a cifrar a cifra, isto é, a não compreender o fato como cifra. Durante a sua vida um político pode se apresentar aos olhos dos seus contemporâneos como um grande político. Depois da sua morte fica demonstrado que ele era apenas um político *medíocre*, e que a sua pretensa grandeza era "uma ilusão do tempo". Qual era o fato histórico? *A ilusão que deu a aparência de grandeza e* "criou" a história, ou a verdade, que só se manifestou mais tarde e que no momento decisivo não existiu como ação e realidade? O historiador deve examinar a ação tal como ela efetivamente ocorreu. Mas que significa isso? A história real é a história da consciência humana, história de como os homens tomaram consciência da contemporaneidade e das ações que ocorreram, ou é história de como as ações efetivamente ocorreram e de como *deveriam ter-se* refletido na consciência humana? Surge aqui um duplo perigo: descrever os fatos históricos tal como *deveriam* ter ocorrido e, portanto, racionalizar e tornar lógica a história, ou então narrar acriticamente os acontecimentos sem avaliá-los, o que, porém, equivale a desprezar o caráter fundamental do trabalho científico que consiste em distinguir o essencial do acessório, assim como o sentido *objetivo* dos fatos. A existência mesma da ciência depende da *possibilidade* de fazer semelhante distinção. Sem ela não haveria ciência.

A mistificação e a errada consciência dos homens relativamente aos acontecimentos contemporâneos ou passados são uma *parte* da história. O historiador que considerasse a errada consciência como um fenômeno acessório ou casual, ou que a eliminasse como mentira e falsidade que nada tem a ver com a história, alteraria a própria história. O Iluminismo elimina a falsa consciência da história e descreve a história da falsa consciência como história de erros que na realidade não deveriam ter ocorrido se os homens tivessem sido mais perspicazes e os soberanos mais sábios; a ideologia romântica, ao contrário, considera

verdadeira a falsa consciência porque só ela teve eficácia, efeito, influência prática e, portanto, só ela foi realmente histórica.[24]

A hipóstase e a posição de privilégio atribuída ao todo em confronto com as partes (fatos) constituem um dos caminhos pelos quais se chega à *falsa* totalidade, em vez de à *totalidade concreta.* Se o processo do *inteiro* em relação aos fatos representa uma realidade *verdadeira* e *superior*, então a realidade pode existir também independentemente dos fatos, sobretudo daqueles que a contradigam. Nesta fórmula, que hipostasia e torna independente o todo diante dos fatos, se apresenta uma justificação teórica do subjetivismo que despreza e força os fatos em nome de uma "realidade superior". A faticidade dos fatos não equivale à sua realidade, mas à sua fixada superficialidade, unilateralidade, imobilidade. A *realidade* dos fatos se opõe à *faticidade* dos fatos não porque seja uma realidade de *outra ordem* e, portanto, neste sentido, uma realidade *independente* dos fatos, mas porque é a relação *interior*, a dinâmica e o contraste dos fatos. O predomínio do processo do todo sobre os fatos, a atribuição, às tendências, de uma realidade superior, a realidade dos fatos, e com isso a transformação da tendência – de tendência dos fatos em tendência independente dos fatos – exprime o predomínio do todo hipostasiado sobre as partes e, portanto, o da *falsa* totalidade sobre a totalidade concreta. Se o processo do todo possui uma realidade superior aos fatos e já não constitui a realidade e regularidade de *cada um* dos fatos, ele se torna qualquer coisa independente dos fatos e, por conseguinte, leva uma existência de ordem diversa daquela dos fatos. O todo é separado das partes e existe independentemente delas.[25]

24. Em tal erro cai, por exemplo, Henri Lévy-Bruhl no artigo: *Qu'est-ce que le fait historique;* "Revue de synthèse historique", 1926, vol. 42, págs. 53-59. No citado artigo Kon interpreta Lévy-Bruhl de modo errado, e, portanto, a sua polêmica cai no vazio.

25. Aqui se pode ao mesmo tempo observar a gênese de todas as mistificações objetivamente idealísticas. Valiosas análises sobre esta problemática, na obra de Hegel, encontram-se em Lask, *Fichtes Idealismus und Geschichte* (Lask, *Ges. Schrifen*, vol. I, Tubinga, 1923, págs. 67-68, 280, 338).

A teoria materialista distingue um *duplo* contexto de fatos: o contexto da realidade, no qual os fatos existem originária e primordialmente, e o contexto da teoria, em que os fatos são, em um segundo tempo, mediatamente ordenados, depois de terem sido precedentemente arrancados do contexto originário do real. Como é possível, porém, falar do contexto do real, em que os fatos existem de maneira primordial e originária, se *tal* contexto *só* pode ser conhecido pela mediação de fatos que foram *arrancados* do contexto do real? O homem não pode conhecer o contexto do real a não ser arrancando os fatos do contexto, isolando-os e tornando-os relativamente independentes. Eis aqui o fundamento de todo conhecimento: a cisão do todo. Todo conhecimento é uma oscilação dialética (dizemos dialética porquanto também existe uma oscilação metafísica, que parte de ambos os pólos considerados como grandezas constantes e registra as suas relações exteriores e reflexivas), oscilação entre os fatos e o contexto (totalidade), cujo centro ativamente mediador é o método de investigação. A absolutização desta atividade do método (e tal atividade é inegável) dá origem à ilusão idealista de que o pensamento é que cria o concreto, ou que os fatos adquirem um sentido e um significado *apenas* na mente humana.

O problema fundamental da teoria materialista do conhecimento[26] consiste na relação e na possibilidade de transformação da totalidade concreta em totalidade abstrata: como conseguir que o pensamento, ao reproduzir espiritualmente a realidade, se mantenha à altura da totalidade *concreta* e não degenere em totalidade abstrata? A separação total entre a realidade e a faticidade torna impossível distinguir nos fatos *novas* tendências e *novos* contrastes, visto que para a *falsa* totalidade cada fato *já é predeterminado*. E, antes de qualquer investigação, é identificado e hipostasiado em definitivo pela tendência evolutiva. Esta mesma tendência, que se apresenta com a pretensão de constituir uma realidade de grau *superior*, dege-

26. Por enquanto deixamos de lado a questão de como a própria realidade humano-social se transforma e pode transformar-se de totalidade *concreta* em *falsa* totalidade, e vice-versa.

nera na *abstração* e, assim, em uma realidade de grau *inferior* com respeito aos fatos empíricos, porquanto não representa uma tendência histórica dos fatos *isolados* mas uma tendência por fora do fato, por trás dos fatos, por cima dos fatos e deles independente.

A falsa totalização e sintetização manifesta-se no método do princípio abstrato que despreza a riqueza do real, isto é, a sua contraditoriedade e multiplicidade de significados, para levar em conta apenas aqueles fatos que estão de acordo com o princípio abstrato. O princípio abstrato, erigido em totalidade, é totalidade *vazia*, que trata a riqueza do real como "resíduo" irracional e incompreensível. O método do "princípio abstrato" deforma a imagem *total* da realidade (acontecimentos históricos, obras de arte) e *ao mesmo tempo* se mostra destituído de sensibilidade em face dos particulares. Está a par dos fatos particulares, registra-os mas não os compreende, porque não entende o seu significado. Não revela o sentido objetivo dos fatos (particulares) mas o obscurece. Assim fazendo rompe a integridade do fenômeno em causa porque o cinde em duas esferas independentes: uma parte que convém ao princípio e que por ele é explicada; e uma outra parte que contradiz o princípio e que, portanto, permanece na sombra (sem explicação e compreensão racional), como "resíduo" não explicado e inexplicável do fenômeno.

O ponto de vista da totalidade concreta nada tem de comum com a totalidade holística, organicista ou neo-romântica, que hipostasia o todo antes das partes e efetua a mitologização do todo.[27] A dialética não pode entender a totalidade como um todo já feito e formalizado, que determina as partes, porquanto à própria determinação da totalidade pertencem a *gênese* e o *desenvolvimento* da

27. As geniais intuições do jovem Schelling sobre natureza como unidade de produto e de produtividade ainda não foram suficientemente apreciadas. E no entanto já naqueles anos no seu pensamento se afirma uma forte tendência para hipostasiar o todo, como demonstra, por ex., um texto de 1799: "... se em cada todo orgânico tudo se sustém em um apoio recíproco, assim esta organização entendida como um todo devia preexistir às suas partes; não era o todo que podia surgir das parte, mas as partes, do todo." Schelling, *Werke*, Munique, 1927, Zeiter Hauptband, pág. 279.

totalidade, o que, de um ponto de vista metodológico, comporta a indagação de como *nasce* a totalidade e *quais são as fontes internas do seu desenvolvimento e movimento*. A totalidade não é um todo já pronto que se recheia com um conteúdo, com as qualidades das partes ou com as suas relações; a própria totalidade é que se concretiza e esta *concretização não é apenas criação no conteúdo mas também criação do todo*. O caráter genético-dinâmico da totalidade foi destacado por Marx, nos geniais trechos dos *Grundrisse*: "Em um sistema burguês desenvolvido, toda relação econômica pressupõe outras relações na forma econômica burguesa e, portanto, todo fato é ao mesmo tempo um pressuposto; assim efetivamente acontece em todo sistema orgânico. Este mesmo sistema orgânico, como totalidade, tem os seus pressupostos, e o seu *desenvolvimento* no sentido da totalidade consiste justamente no submeter a si todos os elementos da sociedade ou no criar para si os órgãos que ainda lhe faltam. *Transforma-se em totalidade histórica*. O desenvolvimento rumo a esta totalidade é um momento do seu processo, de seu desenvolvimento."[28]

A concepção genético-dinâmica da totalidade é pressuposto da compreensão racional do surgimento de uma nova qualidade. Os pressupostos que na origem foram condições históricas do surgimento do capital, depois que este surgiu e se constituiu, se revelam como resultados da sua própria realização e reprodução; eles já não são condições do seu *nascimento histórico*, mas resultado e condições da sua *existência histórica*. Os elementos isolados que historicamente precederam o surgimento do capitalismo – que existiam independentemente dele e que comparados a ele têm uma existência remota (como dinheiro, valor, troca, força-de-trabalho) – após o surgimento do capital passaram a fazer parte do processo de reprodução do capital e existem como seus momentos orgânicos. Assim o capital, à época do capitalismo se transforma numa estrutura significativa que *determina* o conteúdo interno e o sentido objetivo dos fatores ou elementos, sentido que era diferente na fase pré-ca-

28. Marx, *Grundrisse* (Fundamentos), 189, (Grifos de K. K.).

pitalista. *A criação da totalidade como estrutura significativa é, portanto, ao mesmo tempo, um processo no qual se cria realmente o conteúdo objetivo e o significado de todos os seus fatores e partes.* Esta conexão recíproca, assim como esta profunda diferença entre as condições de surgimento e as condições da existência histórica – as primeiras das quais constituem um pressuposto histórico independente, dado uma única vez, enquanto as segundas são produzidas e reproduzidas pelas formas históricas de existência – inclui a dialética do lógico e do histórico: a investigação lógica mostra onde começa o histórico, e o histórico completa e pressupõe o lógico.

O aguçamento do problema – o que vem primeiro, a totalidade ou as contradições? – e até mesmo a cisão dos marxistas contemporâneos[29] em dois campos opostos (o que confere a prioridade à totalidade, e o que a confere às contradições) exprime a total incompreensão da dialética materialista. O problema não consiste em reconhecer a prioridade da totalidade face às contradições, ou a das contradições face a totalidade, precisamente porque tal separação elimina tanto a totalidade quanto as contradições de caráter dialético: *a totalidade sem contradições é vazia e inerte, as contradições fora da totalidade são formais e arbitrárias.* A relação dialética das contradições e da totalidade, as contradições na totalidade e a totalidade das contradições, a concreticidade da totalidade determinada pelas contradições e a lei própria das contradições na totalidade, constituem um dos limites que marcam a separação entre a concepção materialista da totalidade e a concepção estruturalista. Em segundo lugar: a totalidade como meio conceitual para compreender os fenômenos sociais permanece abstrata se não se põe em evidência que tal totalidade é totalidade de base e superestrutura, bem como de seu movimento, desenvolvimento e relações recíprocas, embora cabendo à base um papel determinante. E, afinal, também a totalidade de base e superestrutura permanece abstrata se não se demonstra

29. Esta opinião foi expressa no colóquio internacional sobre a dialética, realizado em Royamont, no mês de setembro de 1960. O relatório *Dialectique du concret* (pub. *in Aut Aut*, maio 1961) reagiu polemicamente a tal objeção.

que é o homem, como *sujeito histórico real*, que no processo social de produção e reprodução cria a base e a superestrutura, forma a realidade social como totalidade de relações sociais, instituições e idéias; e nesta criação da realidade social objetiva cria ao mesmo tempo a si próprio, como ser histórico e social, dotado de sentidos e potencialidades humanas, e realiza o infinito processo da "humanização do homem".

A totalidade concreta como concepção dialético-materialista do *conhecimento* do real (cuja dependência face à problemática ontológica da realidade já ressaltamos repetidas vezes) significa, portanto, um processo indivisível, cujos momentos são: a destruição da pseudoconcreticidade, isto é, da fetichista e aparente objetividade do fenômeno, e o conhecimento da sua autêntica objetividade; em segundo lugar, conhecimento do caráter histórico do fenômeno, no qual se manifesta de modo característico a dialética do individual e do humano em geral; e enfim o conhecimento do conteúdo objetivo e do significado do fenômeno, da sua função objetiva e do lugar histórico que ela ocupa no seio do corpo social. Se o conhecimento não determinou a destruição da pseudoconcreticidade, se não descobriu, por baixo da aparente objetividade do fenômeno, sua autêntica objetividade histórica, assim confundindo a pseudoconcreticidade com a concreticidade, ele se torna prisioneiro da intuição fetichista, cujo produto é a má totalidade.[30] Neste caso, a realidade social é entendida como um conjunto ou totalidade de estruturas autônomas, que se influenciam reciprocamente. O sujeito desapareceu, ou mais exatamente o autêntico sujeito, o homem como sujeito objetivamente prático foi substituído por um sujeito mitologizado, reificado: fetichizado pelo movimento autônomo das estruturas. A totalidade materialisticamente entendida é a criação da produção social do homem, ao passo que, para o estruturalismo, a realidade surge da

30. A expressão má totalidade provém de Kurt Konrad, que em uma veemente polêmica contra o formalismo distinguiu entre a totalidade concreta do marxismo e a falsa, má totalidade do estruturalismo. Ver K. Konrad. *Svar obsahu a formy* (Contraste de conteúdo e forma). Stredisko, 1934.

ação recíproca das combinações e estruturas autônomas. Na "má totalidade" a realidade social é instuída apenas sob as formas de objeto, resultados e fatos já dados, e não subjetivamente, como *praxis* humana objetiva. Os frutos da atividade humana são desligados da atividade em si. O duplo movimento dos produtos ao produtor e do produtor aos produtos,[31] em que o produto, o criador, o homem, se situa *acima* das suas criações, é substituído, na relativística "má totalidade", pelo movimento simples ou complexo das estruturas autônomas; isto é, pelos resultados e pelas criações tomados isoladamente, pela objetivação da *praxis* humana objetivo-espiritual. Por isto mesmo, nas concepções estruturalistas a "sociedade" é aproximada da arte apenas exteriormente, como condicionamento social, e não do interior, subjetivamente, à semelhança do seu criador, o homem social. A outra característica fundamental da concepção estruturalista da totalidade, além do idealismo, é o sociologismo.[32]

A falsa totalidade manifesta-se sob três aspectos fundamentais:

1) como totalidade *vazia*, à qual faltam os reflexos, a determinação dos momentos isolados e a análise; a totalidade vazia exclui o reflexo, isto é, a apropriação da realidade sob a forma de momentos isolados, e a atividade do pensamento analítico;[33]

31. Ver Leibnitz: *'C'est par considération des ouvrages qu'on peut decouvrir l'ouvrier.''* (Pela obra se descobre o autor).

32. No capítulo "Historicidade e mau historicismo" tratamos pormenorizadamente desta problemática.

33. Hegel desenvolve a crítica da concepção romântica da totalidade, para a qual todos os gatos são pardos, na polêmica com Schelling, contida na introdução à *Fenomenologia do Espírito*. Os românticos estão imbuídos de totalidade, mas a totalidade deles é vazia pois lhe falta a plenitude de determinação das relações. Como o romântico absolutiza o imediato, pode poupar-se o caminho do particular ao geral e chegar a qualquer coisa – Deus, o absoluto, a vida – tal como o faria com um tiro de pistola. Cumpre procurar aqui a causa principal pela qual os românticos tentaram em vão escrever romances. A obra de Bernh. von Arxe, *Novellistisches Dasein*, Zurique, 1953, págs. 90-96, trata da relação entre a totalidade vazia dos românticos e a arte romântica.

2) como totalidade *abstrata*, na qual o todo foi formalizado face às partes e se atribui uma "realidade superior" às "tendências" hipostasiadas. A uma totalidade assim entendida faltam a gênese e o desenvolvimento, a criação do todo, a estruturalização e a desestruturalização. A totalidade é um todo *fechado*;

3) como totalidade *má*, na qual o autêntico sujeito foi substituído pelo sujeito mitologizado.

Assim como outros conceitos importantes da filosofia materialista – a falsa consciência, a reificação, a relação de sujeito e objeto – perdem o caráter dialético se são isolados, separados da teoria materialista da história e desligados dos conceitos com os quais formam uma unidade e em cujo "sistema aberto", e só nele, recebem um significado autêntico, assim também a categoria da totalidade perde o caráter dialético se é entendida apenas "horizontalmente", como relação das partes e do todo, e se se desprezam os seus outros caracteres orgânicos; a sua dimensão "genético-dinâmica" (criação do todo e a unidade das contradições) e a sua dimensão "vertical", que é dialética de fenômeno e essência. Marx emprega a dialética do fenômeno e da essência na análise da troca simples e capitalista das mercadorias. O fenômeno mais elementar e mais banal da vida cotidiana da sociedade capitalista – a simples troca das mercadorias – na qual os homens agem como simples compradores ou vendedores, num exame posterior demonstra ser uma aparência superficial, determinada e mediada por profundos e essenciais processos da sociedade capitalista, isto é, pela existência do trabalho mercenário e a exploração deste. A liberdade e a igualdade da troca simples, no sistema *capitalista de produção das mercadorias, realiza-se como desigualdade e falta de liberdade*: "O operário que compra mercadorias por três xelins aparece ao vendedor na mesma função, na mesma igualdade – sob a forma dos três xelins – que o rei, quando realiza a mesma operação. Toda diferença entre eles é eliminada".[34] Nas dimensões da relação interna de fenômeno e essência, no de-

34. Marx, *Grundrisse*, pág. 158; ver também pág. 163.

senvolvimento das contradições próprias de tal relação, a realidade é compreendida *concretamente*, isto é, como totalidade concreta, ao passo que a hipóstase do aspecto fenomênico determina uma visão abstrata e conduz à apologética.

senvolvimento das contradições próprias de tal relação, a realidade é compreendida *concretamente*, isto é, como totalidade concreta, ao passo que a hipóstase do aspecto fenomênico determina uma visão abstrata e conduz à apologética.

II

Economia e Filosofia

A INVESTIGAÇÃO que visa diretamente à essência, ao deixar para trás tudo aquilo que é inessencial, como lastro supérfluo, lança dúvida quanto a sua própria legitimidade. Faz-se passar por algo que não é. Apresenta-se com a pretensão de ser uma investigação científica mas considera já provado, de antemão, justamente o ponto mais essencial: a diferença entre o que é essencial e o que é secundário; vale dizer, faz uma afirmativa sem submetê-la a qualquer investigação. Ela deseja chegar à realidade não através de um complicado processo regressivo-progressivo (no curso do qual e graças a cuja atividade a realidade se cinde em essência e inessencial, ao mesmo tempo em que se justifica esta cisão) porém através de um salto que a coloca acima das aparências fenomênicas; mesmo sem examinar tais aparências, este gênero de investigação já sabe o que é a essência e como alcançá-la. Mas pelo próprio fato de visar diretamente ao "essencial", ela salta por cima da essência e, perseguindo-a, acaba, ao invés, alcançando a coisa sem a essência, a abstração vazia ou a banalidade.

O indivíduo mesmo antes de ler um manual de economia política e de conhecer as leis próprias dos fenômenos econômicos

formuladas pela ciência, *já* vive na realidade econômica e a compreende de um modo qualquer. Deveremos, portanto, dar início à nossa investigação interrogando um indivíduo inculto? Que esperamos das suas respostas? À pergunta: que é economia?, o indivíduo pode responder com palavras que exprimem a sua representação da economia, ou então com palavras que repetem respostas alheias. Assim como o eco de respostas lidas ou ouvidas é um fato derivado, assim também a representação da economia é um fato pouco original, porque o seu conteúdo não é proporcional à realidade. De quem vive na mais imediata vizinhança da realidade econômica, experimentando-a no curso de toda a sua vida como a própria realidade mais real, não se diz, por este motivo, possuir uma justa idéia da economia e, logo, da realidade em que vive. Na origem – que deve constituir o ponto de partida do nosso exame – o importante não é aquilo que os homens respondem a uma pergunta sobre a economia. O importante é aquilo que para eles a economia *é*, antes mesmo de qualquer pergunta ou reflexão. O homem tem sempre uma certa compreensão da realidade, anterior a qualquer enunciação explicativa. Sobre este estádio de compreensão pré-teórica, como estrato elementar da consciência, se apóia a *possibilidade* de cultura e de instrução, mediante a qual o homem passa da compreensão preliminar ao conhecimento conceitual da realidade. É profundamente errônea a hipótese de que a realidade no seu aspecto fenomênico seja secundária e desprezível para o conhecimento filosófico e para o homem: deixar de parte a aparência fenomênica significa barrar o caminho ao conhecimento do real.

Investigar o modo em que a economia existe em primeiro lugar e o mais das vezes para o homem, significa ao mesmo tempo investigar o modo mais fundamental em que tal realidade se dá. Antes mesmo de que a economia se torne objeto de especulação, explicação e interpretação científica, ela já existe para o homem, sob um aspecto determinado.

Metafísica da vida cotidiana

*A "preocupação"**

O MODO primordial e elementar em que a economia existe para o homem é a "preocupação". Não é o homem que tem "preocupação", é a "preocupação" que possui o homem. O homem não é preocupado ou despreocupado; a "preocupação" é que é *presente* tanto no preocupar-se como no despreocupar-se. O homem pode libertar-se da "preocupação", mas não pode eliminá-la. "Enquanto vive, o homem pertence à 'preocupação'" (Herder). Que é, pois, a "preocupação". Antes de mais nada, não é um estado psíquico ou um estado negativo

* O termo "preocupação" no presente contexto provém de Heidegger, que o definiu em *Sein und Zeit*, equivalendo, neste sentido, ao termo alemão *die Sorge* (= cuidado, preocupação, etc.). A propósito transcrevemos alguns trechos da tradução em espanhol (*El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Econômica, México Buenos Aires, 1951, prólogo e tradução do alemão por José Gaos). O leitor deve estar atento para o fato de que *"curarse de"* em castelhano, tem o sentido de "ocupar-se (ou preocupar-se) com". Na presente tradução portuguesa, escolhemos o termo "preocupação" para traduzir o alemão *Die Sorge* (e o italiano e castelhano cura).

do espírito, que se alterne com um outro, positivo. A "preocupação" é a transposição subjetiva de realidade do homem como sujeito objetivo. O homem, é sempre vinculado por conexões e relações com a própria existência, a qual é atividade, embora se possa acrescentar sob a forma de absoluta passividade e inércia. A "preocupação" é o enredamento do indivíduo no conjunto das relações que se lhe apresentam como mundo prático-utilitário. Portanto as relações objetivas se manifestam ao indivíduo não na intuição, mas na *praxis*,

"El "ser en el mundo" del "ser ahí" se ha dispersado y hasta despedazado en cada caso ya, con su facticidad, en determinados modos del "ser en". La multiplicidad de tales modos del áser en" puede mostrarse por vía de exemplo con la siguiente enumeración: tener que ver con algo, abandonar y dejar que se perca algo, emprender, imponer, examinar, indagar, considerar, exponer, definir... Estos modos del "ser en" tienem la forma de ser del "curarse de", que habrá de caracterizarse aún a fondo. Modos del "curarse de" son también los modos *deficientes* del dejar, omitir, renunciar, descansar; todos, modos del "no hacer más que eso", em relación a ciertas posibilidades del "curarse de". La expresión, "curarse de" tiene ante todo su significación precientífica y puede querer decir llevar a cabo, despachar, liquidar algo. Na expresión puede mentar también um curarse de algo en el sentido de "procurarse algo". Usamos todavia la expresión en otro giro característico: curarse de que no fracase una empresa. "Curarse de" mienta aqui algo semejante a un temer. Frente a estas significaciones precientíficas, ónticas, se usa la expresión "curarse de" en la presente investigación como um término ontológico (un existenciario) para designar el ser de un posible "ser en el mundo". La expresión no se ha elegido porque el "ser ahí" sea inmediatamente y en gran medida económico y "práctico", sino porque el ser mismo del "ser ahí" es, como se verá, "cura". Hay que tomar también este término como expresión de um concepto estructural ontológico. El término no tiene nada que ver con la "pena", la "melancolía", la "preocupación por la propia vida" que se encuentran ónticamente en todo "ser ahí". Estas cosas sólo son ónticamente posibles, así como la "incuria" y la "serenidad", porque el "ser ahí" es, *ontológicamente* compreendido, "cura". Por ser esencialmente inherente al "ser ahí" el "ser en el mundo", es su "ser relativamente al mundo" en esencia "curarse de"." (pág. 67)

como mundo do trabalho, dos meios, fins, projetos, obstáculos e êxitos. A "preocupação" é a atividade pura do indivíduo social isolado. Para este indivíduo *engagé*, a realidade não pode manifestar-se primordial e imediatamente como o conjunto das leis objetivas às quais ele está submetido; manifesta-se, ao contrário, como atividade e intervenção, como mundo que é posto em movimento e recebe um sentido do ativo *engagement* do indivíduo. Este mundo é *criação*

"La formal totalidad existenciaria del todo estructural ontológico del "ser ahí" tiene que resumirse, por onde, en la siguiente estructura: El ser del "ser ahí" quire decir: "pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)". Este ser es lo que constituye, en conclusión, el significado del término "cura" que se emplea en esta su acepción puramente ontológico-existenciaria. De ella queda excluída toda tendencia óntica u ónticamente entendida, como cuidado o incuria etc.". (pág. 222)

"La siguiente autointerpretación del "ser ahí" como "cura" está sedimentada en una vieja fábula 1): [Segue-se o texto em latim] "Una vez llegó Cura a un rio y vió terrones de arcila. Cavilando, cogió un trozo y empezó a modelarlo. Mientrar piensa para si qué habia hecho, se acerca Júpiter. Cura le pide que infunda espíritu al modelado trozo de arcilla. Júpiter se lo concede con gusto. Pero al querer Cura poner su nombre a su obra, Júpiter se lo prohibió, diciendo que devía dársele el suyo. Mientras Cura y Júpiter litigaban sobre el nombre, se levantó la Tierra (Tellus) y pidió que se le pusiera a la obra su nombre, puesto que ella era quien habia dado para la misma un trozo de su cuerpo. Los litigantes escogieron por juez a Saturno. Y Saturno les dió la siguiente sentencia evidentemente justa: "Tú, Júpiter, por haber puesto el espíritu, lo recibirás a su muerte; tú, Tierra, por haber ofrecido el cuerpo, recibirás el cuerpo. Pero por haber sido Cura primero dió forma a este ser, que mientras viva lo posea Cura. Y en cuanto al litigio sobre el nombre, que se llame *"homo"*, puesto que está hecho de *humus* (tierra)".

1) El autor tropezó con la siguiente prueba documental preontológica de la exégesis ontológico-existenciaria del "ser ahí" como cura gracias al artículo de K. Burdach, "Faust und die Sorge" *Deutsche Viertelyahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* I (1923), pp. 1 ss. B. muestra que Goethe tomó de Herder y refundió para la segunda parte de su *Fausto* la fábula de Cura, transmitida como fábula 220 de Higino (págs. 227-28). [N. da R.]

de tal *engagement* e, portanto, não é apenas um conjunto de determinadas representações; consiste antes de tudo em uma *praxis* determinada, nas suas mais variadas manifestações.

A "preocupação" não é o estado de consciência cotidiano de um indivíduo cansado, que dela se pode libertar mediante a distração. A "preocupação" é o engajamento prático do indivíduo no conjunto das relações sociais, compreendidas do ponto de vista deste engajamento pessoal, individual e subjetivo. Tais relações não são objetivizadas, não são objeto da ciência e da investigação objetiva; constituem a esfera do engajamento individual. Portanto o sujeito não pode contemplá-las como lei objetiva de processos e fenômenos; do ponto de vista da própria subjetividade ele as vê como mundo *relativo* ao sujeito, que tem um sentido para este sujeito, criado por este sujeito. Se a "preocupação" significa enredamento do indivíduo nas relações sociais, encaradas do ponto de vista do indivíduo *engagé*, ela é ao mesmo tempo um mundo supra-subjetivo, visto pelo sujeito. A "preocupação" é o mundo no sujeito. O indivíduo não é apenas aquilo que ele próprio crê nem o que o mundo crê; é também algo mais: é parte de uma conexão em que ele desempenha um papel objetivo, supra-individual, do qual não se dá conta necessariamente. O homem como "preocupação" é a própria subjetividade sempre fora de si, visa a uma outra coisa qualquer, ultrapassa continuamente a própria subjetividade. A superação ou a transcendência do homem significa que o homem com a sua atividade, é supra-subjetivo e supra-individual. Se na "preocupação" que invade toda a vida do homem se acha presente tanto o elemento terreno, que visa ao material, como também o elemento que tende para o alto, para o divino,[1] e se a "preocupação" tem um duplo significado, ocorre a

1. "A palavra latina *"cura"* ["preocupação"] tem dois sentidos... na *cura* que acompanha toda a vida do homem está implícito um elemento terreno, nivelador, voltado para o sentido material, assim como um elemento que impele para o divino". K. Burdach. *Faust und die Sorge*. "Deutsche Vierteljahrs Schrift f. Sitwiss", 1923, pág. 49.

pergunta: por que existe semelhante duplicidade? Será talvez o produto ou a herança do pensamento teológico cristão, segundo o qual o sofrimento terreno é o único caminho para o homem chegar a Deus? A teologia é antropologia mistificada, ou a antropologia é teologia secularizada? A secularização da teologia só é possível porque os temas teológicos são problemática antropológica mistificada. A divisão do homem entre o elemento terreno e o divino deriva da dupla natureza da *praxis* humana, a qual no aspecto subjetivo mistificado se manifesta como duplicidade da "preocupação".

O sujeito é determinado pelo sistema das relações objetivas, mas se comporta como indivíduo movido pela "preocupação", o qual no curso da sua ação *cria* a rede das relações. A "preocupação" é:

1. inserimento do indivíduo social no sistema das relações sociais sob fundamento do seu *engagement* e da sua *praxis* utilitária;

2. o agir deste mesmo indivíduo, agir que – no seu aspecto elementar – se manifesta como solicitude e preocupação;

3. sujeito de ação (preocupação e solicitude) que se manifesta como indiferenciação a anonimidade.

O preocupar-se é o aspecto fenomênico do trabalho abstrato. O trabalho está tão subdividido e despersonalizado que já se apresenta como mero ocupar-se e manipulação em todas as esferas, material, administrativa e espiritual. À medida que se constata que a categoria do trabalho da filosofia alemã clássica foi substituída, no Séc. XX, pelo mero ocupar-se – metamorfose em que se percebe o processo de dissolução que caracteriza a passagem do idealismo objetivo de Hegel ao idealismo subjetivo de Heidegger – nessa constatação é fixado um determinado aspecto *fenomênico* do processo histórico. A substituição do "trabalho" pela "preocupação" não reflete uma particularidade de pensamento de um único filósofo ou da filosofia em geral, mas exprime de certa maneira modificações da própria realidade objetiva. A passagem do "trabalho", para a "preocupação" reflete de maneira mistificada o processo da fetichização das relações

humanas, cada vez mais profundo, em que o mundo humano se manifesta à consciência diária (fixada na ideologia filosófica) como um mundo *já pronto*, e provido de aparelhos, equipamentos, relações e contatos, onde o movimento social do indivíduo se desenvolve como empreendimento, ocupação, onipresença, enleamento – em uma palavra, como "preocupação". O indivíduo se move em um sistema *formado de aparelhos e equipamentos* que ele próprio determinou e pelos quais é determinado, mas já há muito tempo *perdeu* a consciência de que este mundo é criação do homem. A "preocupação" invade *toda a vida*. O trabalho se dividiu em milhares de operações independentes e cada operação tem seu *próprio* operador, seu próprio órgão executivo, tanto na produção como nas correspondentes operações burocráticas. O manipulador não tem diante dos olhos a obra inteira, mas apenas uma parte da obra, abstratamente removida do todo, parte que não permite a visão da obra no seu conjunto. O todo se manifesta ao manipulador como algo *já feito*; a gênese para ele existe apenas nos particulares, que por si mesmos são irracionais.

O preocupar-se é a *praxis* no seu *aspecto fenomênico alienado*, que já agora não alude à *genese* do mundo humano (o mundo dos homens, da cultura humana e da humanização da natureza) mas exprime a *praxis* das operações diárias, em que o homem é empregado no sistema das "coisas" *já prontas,* isto é, dos aparelhos, sistema em que o próprio homem se torna objeto de manipulação. A *praxis* da manipulação (faina, labuta) transforma os homens em manipuladores e objetos de manipulação.

O preocupar-se é manipulação (de coisas e homens) na qual as ações, repetidas todos os dias, já de há muito se transformaram em hábito e, portanto, são executadas mecanicamente. O caráter coisificado da *praxis*, expresso pelo termo preocupar-se, significa que na manipulação já não se trata mais da obra que se cria, mas do fato de que o homem é absorvido pelo mero ocupar-se e "não pensa" na obra. O ocupar-se é o comportamento prático do homem no mundo já feito e dado; é tratamento e manipulação dos aparelhos no mundo, mas não é *criação* do mundo humano. O fascinante

sucesso da filosofia que nos deu uma descrição do mundo da "preocupação" decorre de que tal mundo constitui o superficial plano universal da realidade do Séc. XX. Este mundo não se manifesta ao homem como realidade *por ele criada*, mas como um mundo já feito e impenetrável, no seio do qual a manipulação se apresenta como engajamento e atividade. O indivíduo maneja o telefone, o automóvel, o interruptor elétrico, como uma coisa banal e indiscutível. Somente um defeito, uma interrupção, lhe revela que ele existe em um mundo de aparelhos que *funcionam* e que formam um sistema internamente interligado, cujas partes dependem umas das outras. O defeito demonstra que o aparelho não é uma coisa isolada, é uma pluralidade; que o receptor é destituído de valor sem o fone, e assim o fone sem os fios, os fios sem a corrente elétrica, a corrente elétrica sem a usina central elétrica, a central elétrica sem o carvão (matérias-primas) e as máquinas. O martelo ou a foice não são equipamentos (aparelhos). A destruição de um martelo é coisa perfeitamente simples, que até um só homem pode executar. O martelo não é um aparelho, é apenas uma ferramenta; ele não depende de um sistema de aparelhos como pressuposto do seu funcionamento; depende de um circuito de produção o mais estreito possível. No mundo patriarcal da plaina, do martelo, do serrote, não é possível captar a problemática dos equipamentos e aparelhos, que é criação do moderno mundo capitalista do Séc. XX.[2]

O ocupar-se, como trabalho humano abstrato no seu aspecto fenomênico, cria um mundo utilitário igualmente abstrato, no qual tudo se converte em aparelho utilitário: neste mundo as coisas não possuem significado independente nem existência objetiva; assumem

2. Por esta razão também a critica que vê em *Sein und Zeit* o mundo patriarcal do antigo modo de vida alemão é vítima da mistificação dos *exemplos* de Heidegger. Heidegger descreve a problemática do moderno mundo capitalista do Séc. XX, exemplificando-a – no espírito próprio à mania romântica de confundir e esconder tudo – com os ferreiros e o trabalho do ferreiro.

significado apenas quando postas em relação com a própria manipulabilidade. Na manipulação prática (isto é, no ocupar-se), as coisas e os homens são aparelhos, objetos da manipulação e só assumem um significado no sistema da manipulabilidade universal. O mundo se apresenta ao indivíduo presa da solicitude como um sistema de significados, em que todas as coisas dependem de todo o resto e o sistema de significados como um todo se refere ao sujeito, para o qual as coisas têm um significado. Em primeiro lugar, aqui se reflete a complexidade da civilização moderna, em que a particularidade foi superada e substituída pela universalidade absoluta. Em segundo lugar, sob a forma fenomênica do mundo dos significados (cuja absolutização e separação da objetividade objetiva conduz ao idealismo), aqui se exibe o mundo da *praxis* objetiva do homem e das suas criações. Neste mundo dos significados, com fundamento na *praxis* material objetiva, formam-se não só os significados das coisas como sentido das coisas, mas também os sentidos humanos, que proporcionam ao homem o acesso ao significado objetivo das coisas. Todavia, na perspectiva da "preocupação", o mundo objetivo e sensivelmente prático se dissolveu, se transformou em mundo dos significados traçados pela subjetividade humana. É um mundo *estático*, em que a manipulação, o ocupar-se e o utilitarismo representam o movimento do indivíduo presa da solicitude, em uma realidade já pronta e acabada, cuja gênese está oculta. Na "preocupação" se expressa e realiza a *dependência* do indivíduo face à realidade social, a qual, todavia, se apresenta à consciência "preocupada" como mundo coisificado da manipulação e do "assumir a 'preocupação'". O preocupar-se como aparência universal e reificada da *praxis* humana não é *produto e criação* do mundo humano objetivamente prático: é manipulação da ordem existente como conjunto dos meios e exigências da civilização. O mundo da *praxis* humana é a realidade objetivamente humana em seu nascimento, na produção e reprodução, ao passo que o mundo da "preocupação" é o mundo dos aparelhos já prontos e da sua manipulação. Desde que neste mundo fenomênico da "preocupação" vive no Séc. XX tanto

o operário como o capitalista, poder-se-ia pensar que a filosofia *deste mesmo* mundo devia ser mais universal que a filosofia da *praxis* humana. Esta pretensa universalidade deriva de que se trata da filosofia da *praxis mistificada*, de uma *praxis* que não se apresenta como atividade humana transformadora, mas como manipulação de coisas e homens. O homem como "preocupação" não é apenas "jogado" no mundo, que já existe como realidade pronta e acabada; ele se move neste mundo, que é criação humana, como em um conjunto de aparelhos que ele é capaz de manejar sem ter de conhecer o verdadeiro movimento deles e a verdade do ser deles. O homem como "preocupação" no seu "assumir a 'preocupação'", maneja o telefone, a televisão, o elevador, o automóvel, o bonde, porém mesmo ao manejá-los não se dá conta da realidade técnica e do sentido desses aparelhos.

Como "preocupação" o homem é ativamente inserido nas relações sociais, mas *ao mesmo tempo* tem uma determinada relação com a natureza e cria para si uma determinada representação da natureza. No conhecimento do mundo humano, como mundo *utilitário*, se revela uma grande verdade: trata-se de um mundo *social*, no qual a natureza se manifesta como natureza humanizada, isto é, como objeto e base material da indústria. No "assumir a 'preocupação'", a natureza é laboratório e reserva de matérias-primas, e a relação do homem com ela é relação do dominador e do criador com o material. Todavia, tal relação é apenas uma das tantas possíveis e a imagem reflexa da natureza nela baseada não esgota a verdade da natureza nem do homem. "Algumas vezes a natureza se reduz ao papel de oficina e matéria-prima para a atividade produtiva do homem. Para o homem como produtor, a natureza se apresenta efetivamente sob tal aspecto. Mas a natureza como tal, no seu conjunto, e o seu significado para o homem não podem ser reduzidos a apenas esta tarefa. Reduzir a relação do homem com a natureza à relação do produtor com o material a elaborar, significa empobrecer infinitamente a vida do homem. Significa arrancar pela raiz o lado estético da vida humana, da relação humana com o mundo; e, o que mais importa, – com a perda da natureza como algo de não criado

pelo homem, nem por ninguém, como algo do eterno e de incriado – significa a perda do sentimento de que o homem é parte de um grande todo, comparando-se ao qual ele se pode dar conta da sua pequenez e da sua grandeza."[3]

Na "preocupação" o indivíduo sempre já está no futuro e se serve do presente como de um meio ou instrumento para realizar os seus projetos. Na "preocupação" como engajamento prático do indivíduo concede de certo modo um privilégio ao futuro e dele faz a fundamental dimensão temporal, a cuja luz são compreendidos e "realizados" o presente e o passado. O indivíduo avalia o presente e o passado com base nos projetos práticos em que vive, com base em planos, esperanças, apreensões, expectativas e metas. Como a "preocupação" é antecipação, ela deprecia o presente e tende para o futuro, que *ainda* não é. A dimensão temporal e o existir do homem como existir no tempo se revelam na "preocupação" como futuro *fetichizado* e como temporalidade compreendida de modo fetichista: o presente para a "preocupação", não é a autêntica existência, o "ser-presente", mas o átimo, o instante, porquanto a "preocupação" em relação ao presente, já se encontra mais além.[4] Na "preocupação" não se revela a *autêntica natureza do tempo humano.* O futuro por si mesmo não é superamento do romantismo ou da alienação. Sob

3. Rubinstein, *Principy i puti razvitija psychologii* (Princípios e Vias de Desenvolvimento da Psicologia), Moscou, 1959, pág. 204. Na parte citada o autor polemiza contra a idealização de algumas idéias dos "Manuscritos econômico-filosóficos" de Marx.

4. Ortega y Gasset acredita que a prioridade histórica da intuição do homem como preocupação cabe a ele e não a Heidegger. "Nous voici amenés à definir l'homme comme un être dont la réalité primaire et décisive consiste à s'occuper de son avenir... c'est la pré-occupation, *Sorge*, comme l'a dit, treize ans après moi, mon ami, Heidegger." (Ver *La connaissance de l'homme au vingtième, siècle,* Neuchâtel, 1952, pág. 134). Mas o problema é que nem mesmo Heidegger individuou na *praxis* a determinação primordial do homem, da qual deriva a autêntica temporalidade. A preocupação e a temporalidade da preocupação são aspectos *derivados* e *reificados* da *praxis.*

um certo aspecto o futuro é, afinal, o átimo alienado antes da alienação, isto é, um superamento ilusório da alienação. "Viver no futuro" e "antecipar" significam em certo sentido, negar a vida; o indivíduo como "preocupação" não vive o presente, mas o futuro; negando aquilo que existe e antecipando aquilo que não existe, reduz a sua vida à nulidade, vale dizer à inautencidade. Montaigne[5] conhecia bem esta forma de alienação.

A cotidianidade e a história

Todo modo de existência humana ou de existir no mundo possui sua própria cotidianidade. A idade média tinha uma sua cotidianidade, que se dividia entre as várias classes, camadas e corporações. É fato que a vida diária de um servo da gleba era diferente da de um monge, de um cavaleiro andante e de um senhor feudal, mas o denominador comum, que marcava o tempo e impunha o ritmo segundo o qual se desenrolava a vida de todos era um fundamento único: a sociedade feudal. A indústria e o capitalismo, juntamente com os novos instrumentos de produção, as novas classes e as novas instituições políticas, trouxeram consigo também um novo tipo de existência cotidiana, essencialmente diferente do das épocas anteriores.

Que é, então, a cotidianidade? A cotidianidade não significa a vida privada em oposição à vida pública. Não é tampouco a chamada vida profana em oposição ao mais nobre mundo oficial: na cotidianidade vive tanto o escriturário como o imperador. Gerações inteiras e milhões de pessoas viveram e vivem na cotidianidade de sua vida como em uma atmosfera *natural* sem que lhes ocorra à mente, nem

5. "Nous ne sommes jamais chez nous: nous sommes toujours au delà. La crainte, le désir, l'espérance nous élancent vers l'avenir et nous dérobent le sentiment el la consideration de ce qui est." (Montaigne, *Essais*, Alcan, I, pág. 15).

de longe, a idéia de indagarem qual o sentido dessa cotidianidade. Que sentido tem, portanto, indagar-se qual é o sentido da vida de cada dia? O fato de se fazer *tal* indagação nos fará encontrar um caminho para revelar a essência da vida cotidiana? Quando é que a vida de todo dia se torna problemática e qual o sentido que se desvenda ao problematizar-se? A vida cotidiana é antes de tudo *organização*, dia a dia, da vida individual dos homens; a repetição de suas ações vitais é fixada na repetição de cada dia, na distribuição do tempo em cada dia. A vida de cada dia é divisão do tempo e é ritmo em que se escoa a história individual de cada um. A vida de cada dia tem a sua própria experiência, a própria sabedoria, o próprio horizonte, as próprias previsões, as repetições, mas também as exceções; os dias comuns, mas também os dias feriados. A vida de cada dia não é, assim, entendida como oposição ao que sai da norma, aos feriados, à excepcionalidade ou à História: a hipóstase da vida de cada dia como banalidade em oposição à História, como exceção, já constitui o *resultado* de uma certa mistificação.

Na cotidianidade a atividade e o modo de viver se *transformam* em um instintivo, subconsciente e inconsciente, irrefletido *mecanismo* de ação e de vida. As coisas, os homens, os movimentos, as ações, os objetos circundantes, o mundo, não são intuídos em sua originalidade e autenticidade, não se examinam nem se manifestam: *simplesmente* são; e como um inventário, como partes de um mundo *conhecido* são aceitos. A cotidianidade se manifesta como a noite da desatenção, da mecanicidade e da instintividade, ou então como mundo da familiaridade. A cotidianidade é ao mesmo tempo um mundo cujas dimensões e possibilidades são calculadas de modo proporcional às faculdades individuais ou às forças de cada um. Na cotidianidade tudo está ao alcance das mãos e as intenções de cada um são realizáveis. *Por esta razão* ela é o mundo da intimidade, da familiaridade e das ações banais. A morte, as doenças, o nascimento, os êxitos e as derrotas constituem os acontecimentos calculados da vida de cada dia. Nesta o indivíduo cria para si relações, baseado na *própria* experiência, nas *próprias* possibilidades, na *própria* atividade e daí considerar esta realidade como o seu próprio mundo. Além

das fronteiras deste mundo da intimidade, da familiaridade, da experiência imediata, da repetição, do cálculo e do domínio individual, começa um outro mundo, que é o exato contrário da cotidianidade. O choque destes dois mundos manifesta a verdade de cada um deles. A vida de cada dia torna-se problemática e se manifesta como vida de cada dia quando sofre uma interrupção. A vida de cada dia não é interrompida por intervenções inesperadas, por fenômenos negativos: a ela também pertence a exceção ao nível da cotidianidade, assim como ao nível da cotidianidade pertencem os feriados. Se a cotidianidade consiste na distribuição da vida de *milhões* de pessoas segundo um regular e reiterado ritmo de trabalho, ação e vida, ocorre a destruição da cotidianidade quando milhões de pessoas são arrancadas a este ritmo. É a guerra destruindo a vida de cada dia. Ela afasta, à força, milhões de pessoas do seu ambiente, arranca-as do trabalho, retira-as de seu mundo familiar. É verdade que a guerra "vive" no horizonte, na memória e na experiência da vida de cada dia, mas se situa fora da cotidianidade. A guerra é a História. No choque entre a guerra (a História) e a cotidianidade, a cotidianidade é dominada: para milhões de pessoas cessa o usual ritmo de vida. Mas também a cotidianidade dominará a História: até a guerra tem sua própria cotidianidade. No choque da cotidianidade com a História (com a guerra), no qual a (primeira) cotidianidade foi destruída e a outra (a nova) cotidianidade ainda não se formou, porque a ordem da guerra ainda não se estabilizou bem como ritmo de ação e de vida – habitual, mecânico e instintivo – neste vácuo se descobre o caráter da cotidianidade e da História e, concomitantemente, se revela o seu relacionamento recíproco.

O ditado popular – o homem se acostuma até com a forca – significa que o homem cria para si um ritmo de vida até no ambiente menos habitual, menos natural e humano, também os campos de concentração têm a sua própria cotidianidade, e até mesmo um condenado à morte. Na vida de cada dia reinam a reiteração e uma interpermutabilidade de gênero ambíguo: cada dia da cotidianidade pode ser permutado por um outro dia correspondente, esta quinta-feira na sua cotidianidade é indistinguível da quinta-feira da semana passada ou do

ano passado. Portanto, ela se funde com as outras quintas-feiras e se conserva, vale dizer, só se diferencia e emerge na memória graças a algo particular ou excepcional. Do mesmo modo, também cada sujeito desta mesma cotidianidade pode ser permutado por outro sujeito; os sujeitos da cotidianidade são substituíveis e interpermutáveis. O número e a sigla constituem a sua mais exata expressão e signo.

No choque da cotidianidade com a História ocorre uma subversão. A História (a guerra) rompe a cotidianidade, mas a cotidianidade subjuga a História, porquanto *tudo* tem sua própria cotidianidade. A separação da cotidianidade, da História, separação que constitui o ponto de vista – tanto de partida, como de passagem, vale dizer, permanente – da consciência cotidiana, *demonstra-se* praticamente, neste choque, como uma mistificação. A cotidianidade e História se interpenetram. Nessa interpenetração o seu pretenso ou aparente caráter se muda: a cotidianidade não é aquilo que a consciência comum acredita, assim como a História não é aquilo que se manifesta à consciência comum. A consciência ingênua considera a cotidianidade como a atmosfera natural ou como a realidade íntima e familiar, ao passo que a História lhe aparece como a realidade transcendente, que se desenvolve à socapa e que irrompe na vida de cada dia sob o aspecto de uma catástrofe em que o indivíduo é precipitado de maneira tão "fatal" quanto a do gado que é conduzido ao matadouro. Para essa consciência, a *divisão* da vida em cotidianidade e História existe como destino. Enquanto a cotidianidade é intimidade, familiaridade, vizinhança, "ar caseiro", a História se manifesta como descarrilamento, como destruição da trilha da cotidianidade, como exceção e estranheza. Esta divisão corta de um só golpe a realidade em *historicidade* da História e *a-historicidade* do cotidiano. A História muda, a cotidianidade permanece constante. A cotidianidade é o pedestal e o material da História: ela suporta a História e a nutre, mas em si mesma não tem história, fica à margem da História. Em que condições a cotidianidade se transforma em "religião do dia útil" e, portanto, assume o aspecto das eternas e imutáveis condições da existência humana? Como a cotidianidade, que é um produto histórico e quase o reservatório da História, pode

se separar da História e ser considerada como o seu contraposto, isto é, o oposto da transformação e do processo? A cotidianidade é o mundo *fenomênico* em que a realidade se *manifesta* de um certo modo e ao mesmo tempo se *esconde*.[6]

De certo modo a cotidianidade *desvenda* a verdade da realidade, pois a realidade à margem da vida de cada dia seria uma irrealidade transcendente, isto é, uma configuração sem poder nem eficácia; do mesmo modo, porém, também a esconde: a realidade não está contida na cotidianidade imediatamente e na sua totalidade; está contida por certos aspectos determinados e mediatamente. A análise da vida de cada dia constitui – em *certa medida*, apenas – a via de acesso à compreensão e à descrição da realidade; além das "suas possibilidades", ela falsifica a realidade. Neste sentido não é possível entender a realidade da cotidianidade, mas a cotidianidade é entendida com base na realidade.[7]

A presumida desmistificação – na realidade mistificadora – do método da "filosofia da 'preocupação'" se *baseia* no fato de que impinge a cotidianidade de uma *determinada* realidade como a cotidianidade em geral e, assim, não distingue entre a cotidianidade e a "religião" do dia útil, isto é, a cotidianidade alienada. Para ela, a cotidianidade é historicidade não-autêntica; e a passagem à autenticidade é a negação da vida de cada dia.

---

6. A superação da antinomia entre cotidianidade e História e a formação de uma visão coerente monista da realidade humano-social é obra exclusiva do marxismo. Só na teoria materialista todo processo humano é histórico, com o que se supera o dualismo entre a cotidianidade não-histórica e a historicidade da História.

7. "... o mistério da cotidianidade... se revela em definitivo como o mistério da realidade social em geral. Mas a dialética imanente ao conceito da cotidianidade se exterioriza no fato de que o cotidiano revela, mas ao mesmo tempo também esconde a realidade social". G. Lehmann, *Das Subjekt der Alltäglichkeit* (O Sujeito da Cotidianidade), *in* "Archiv f. angewandte Soziologie", Berlim, 1932-33, pág. 37). O autor acredita, erroneamente, que "a ontologia da vida de cada dia" pode ser compreendida mediante a sociologia e que os conceitos filosóficos podem ser tranqüilamente traduzidos em categorias sociológicas.

Se a cotidianidade é a "característica" *fenomênica* da realidade, a superação da cotidianidade *reificada* não se processa como salto da cotidianidade à autenticidade, mas como destruição prática do fetichismo da cotidianidade e da História; isto é, como eliminação prática da realidade reificada, tanto nos seus aspectos fenomênicos como na sua essência real. Já demonstramos que separar radicalmente a cotidianidade da variabilidade e da ação histórica conduz, de um lado, *à mistificação da História*, que se apresenta como um monumental imperador a cavalo e como a História; e de outro lado, ao *esvaziamento da cotidianidade*, à banalidade e à "religião da laboriosidade". Separada da História, a cotidianidade é esvaziada e reduzida a uma absurda imutabilidade; enquanto a história, separada da cotidianidade, se transforma em um colosso absurdamente *impotente*, que irrompe como uma catástrofe sobre a cotidianidade, sem poder mudá-la, sem poder eliminar a banalidade nem lhe dar um conteúdo. O naturalismo vulgar do século passado supunha que os acontecimentos históricos eram significativos não em virtude do modo e da causa pela qual eram produzidos, mas em virtude da impressão que eles produziam nas "massas". Mas a projeção dos "grandes feitos" na vida das pessoas simples não elimina a visão idealista da história. Em certo sentido até mesmo a reforça. Do ponto de vista dos heróis oficiais, à história pertence apenas o chamado mundo nobre, o mundo dos grandes feitos e das ações históricas que encobrem a vacuidade da vida de cada dia. Ao contrário, a concepção naturalista nega este mundo nobre e a atenção se concentra na mesquinhez das anedotas cotidianas, nas simples enumerações e nos quadros documentários da vida imediata. E assim a cotidianidade se vê destituída de dimensões históricas, exatamente como na concepção idealista. É eterna, imutável na sua essência e, portanto, compatível com uma época histórica qualquer.

A cotidianidade se manifesta como anonimidade e como tirania de um poder impessoal que dita a cada indivíduo seu comportamento, modo de pensar, gosto e seu protesto contra a banalidade. A anonimidade da vida cotidiana, expressa no sujeito desta anonimidade, que é *alguém-ninguém*, encontra o seu correlato na anonimidade dos

agentes históricos, os chamados *History-Makers*, de tal maneira que os acontecimentos históricos afinal se revelam como obra de ninguém e obra de todos, como resultado da comum anonimidade da cotidianidade e da História.

Que significa o fato de que o sujeito do indivíduo é em primeira instância e no mais das vezes a anonimidade, que o homem compreende a si mesmo e ao mundo, primeiro e no mais das vezes, com fundamento no "ocupar-se", na preocupação, no mundo da manipulação no qual se acha submerso? Que significa a frase: *Mann ist das, was Mann betreibt* (O homem é aquilo que ele faz)? Que significa o fato de que o indivíduo é antes de tudo submergido na anonimidade e na impessoalidade de um alguém-ninguém que age *dentro dele*, pensa *dentro dele*, protesta *dentro dele* com o *seu* nome e com o nome *eu?* Pelo simples fato de existir, o homem é um ser social, que não só é sempre fisgado nas malhas das relações sociais, mas sempre *age, pensa, sente* como um *sujeito* social; e isto antes ainda de tomar consciência de tal realidade ou até mesmo para dela se dar conta. A consciência comum ("religião") da cotidianidade considera a consciência humana como algo manipulável, trata-a como tal e como tal a impinge. Como o homem se identifica com o ambiente que o circunda e com aquilo que lhe cai sob as mãos, com aquilo que manipula e que lhe é ônticamente mais próximo, a sua própria existência e a sua compreensão se tornam para ele algo de remoto e muito pouco conhecido. A familiaridade é um obstáculo ao conhecimento; o homem sabe orientar-se no mundo que lhe está mais próximo, no mundo da preocupação e da manipulação, mas "não se orienta" em si mesmo, porque se perde no mundo manipulável, com ele se identificando. A filosofia pseudodesmistificadora (na realidade, mistificadora) da "preocupação" descreve e constata esta realidade, mas não pode explicá-la. Por que o homem, em primeiro lugar e no mais das vezes, se *perde* no mundo "exterior" e baseado nele se interpreta? O homem é antes de tudo aquilo que o seu mundo é. Este ser que não lhe é próprio determina a sua consciência e lhe dita o modo de interpretar a sua própria existência. O sujeito do indivíduo é, em primeira instância e na maioria das vezes, um sujeito

que não lhe pertence e isto tanto na forma da falsa individualidade (falso eu), como da falsa coletividade (o nós fetichizado). A tese materialista que afirma ser o homem um agregado de condições sociais, mas não acrescenta quem é o *sujeito* destas mesmas "condições",[8] deixa a "interpretação" livre para escolher se preenche o lugar vazio com o sujeito real ou com o sujeito mistificado, com o eu mistificado ou o nós mistificado, para os quais o indivíduo real se transforma em instrumento e máscara.

Na existência humana a relação de sujeito e objeto não coincide com a relação de interioridade e exterioridade, ou com a relação do sujeito isolado – pré-social ou associal – com a entidade social. O sujeito já é constitucionalmente impregnado de objetividade, que é objetivação da *praxis* humana. O indivíduo pode ser a tal ponto absorvido pela objetividade, pelo mundo da manipulação e da fadiga, que o seu sujeito se perde nessa mesma objetividade e assim a objetividade se apresenta como sujeito real, ainda que mistificado. O homem pode perder-se no mundo "exterior" porque na sua existência ele é um sujeito objetivo, que só existe enquanto produz subjetivamente o mundo histórico objetivo. A filosofia moderna revelou uma grande verdade: o homem não nasce jamais em condições que lhe são "próprias", ele é sempre "jogado"[9] no mundo, cuja autenticidade ou inautenticidade ele tem de comprovar por si mesmo, na luta, "na *praxis*", no processo da história da própria vida, no curso

8. A omissão ou o esquecimento deste sujeito exprime e cria uma das formas de "alienação do homem".

9. Não nos esqueçamos de que a terminologia existencial muito freqüentemente é uma transcrição idealístico-romântica – isto é, misteriosa e dramatizante – de conceitos revolucionários e materialistas. Descoberta esta chave, cria-se a possibilidade de um fecundo diálogo entre marxismo e existencialismo. Da revelação de alguns aspectos da subterrânea e secreta polêmica filosófica de Heidegger com o marxismo, tratei na conferência *Marxismo e Existencialismo* pronunciada em dezembro de 1960 no Clube da Associação dos Escritores Checoslovacos.

do qual a realidade é possuída e modificada, reproduzida e transformada.

O desenvolvimento prático-espiritual do indivíduo e da humanidade é um processo no curso do qual o poder indiferenciado e universal da anonimidade se fragmenta; e pela indiferenciação, ao longo de um processo permanente de desenvolvimento individual e qualitativo, se separa de um lado o humano e o universalmente humano, cuja apropriação faz, de cada um, um indivíduo humano; e se separa de outro lado aquilo que é particular, não humano, historicamente efêmero, aquilo de que o indivíduo tem de emancipar-se, se quiser atingir a autenticidade. O desenvolvimento do homem neste sentido se opera como um processo prático de *separação* entre aquilo que é humano e aquilo que não é humano, entre o autêntico, e o não-autêntico.

Já definimos a cotidianidade como um mundo em cujo ritmo regular o homem se move com uma instintividade mecânica e com o sentimento da familiaridade. Da reflexão sobre o sentido da cotidianidade nasce a consciência absurda, a qual não encontra sentido algum na cotidianidade: "É terrivelmente aborrecido vestir sempre primeiro a camisa e depois as calças, e de noite meter-se na cama para depois se levantar na manhã seguinte e sempre, deste modo, colocar um pé diante do outro; *o homem não consegue absolutamente imaginar que tudo isto possa um dia mudar*. É muito entristecedor que assim tenham feito sempre milhões de pessoas e que outros milhões de pessoas ainda tenham de fazê-lo...".[10] O essencial, porém, não é a consciência do absurdo criada pela cotidianidade; é o problema que surge quando a reflexão se eleva acima da cotidianidade. Não se procura o sentido da cotidianidade – com o seu automatismo e a sua imutabilidade – porque ela se tornou um problema mas porque no seu problematismo se reflete o problematismo da realidade: originariamente não se procura o sentido da cotidianidade mas o da realidade. O sentido do absurdo não surge da reflexão sobre o auto-

10. G. Bürchner. *A morte de Danton.*

matismo da cotidianidade, mas a reflexão sobre a cotidianidade é uma *conseqüência* da absurdidade em que a realidade histórica colocou o indivíduo (Danton).

Para que *possa* ser homem, o homem tem de executar automaticamente várias ações vitais. Estas ações são tanto mais perfeitas e tanto mais benéficas ao homem quanto mais perfeitamente se automatizaram e quanto menos passam através da consciência e da reflexão. Quanto mais complicada for a vida humana; quanto mais numerosos forem os contatos estabelecidos pelo homem e as funções que ele desempenha: tanto mais vasta tem de se tornar a *necessária* esfera da automatização de ações, hábitos e processos humanos. O processo da automatização e mecanização da cotidianidade da vida humana é um processo *histórico*; portanto, é historicamente deslocável a fronteira que separa de um lado a esfera da automatização potencial e necessária, e de outro lado a esfera que no próprio interesse do homem não pode ser automatizada. Dada a progressiva complexidade da civilização, o homem tem de submeter à automatização esferas novas, e sempre mais amplas da sua atividade, de modo a liberar espaço e tempo para os problemas autenticamente humanos.[11] A incapacidade de automatizar determinadas ações da vida impede os homens de viver.

Se a passagem da inautenticidade à autenticidade é um processo histórico que se realiza tanto pela humanidade (a classe, a sociedade), como pelo indivíduo, a análise das formas concretas de tal processo deve abranger e respeitar ambos os processos. A forçada redução de um deles ao outro, ou a sua identificação, manifesta-se na esterilidade e na banalidade da resposta que a filosofia pode dar à problemática de um e de outro processo.

11. Um dos aspectos subestimados da cibernética consiste no fato de que ela recolocou o problema da natureza específica do humano e praticamente deslocou os limites entre atividade humana produtiva e não-produtiva, entre as esferas que o mundo antigo caracterizava com os termos *scholé* e *pónos*, *otium* e *negotium*.

A destruição da pseudoconcreticidade do mundo alienado da cotidianidade se efetua como *alienação*, como *modificação existencial* e como *transformação revolucionária*. Embora em tal transformação se respeite uma certa hierarquia, cada uma das mencionadas formas de destruição conserva uma relativa independência própria, em cujo âmbito cada uma delas é insubstituível.

O mundo da cotidiana familiaridade não é um mundo conhecido e notório. Para que seja *reconduzido* à própria realidade, ele tem de ser arrancado da familiaridade intimamente fetichizada e revelado na sua brutalidade alienada. A experiência acrítica e ingênua da vida cotidiana como o ambiente humano natural, e bem assim a tomada de posição crítica do niilismo filósofico, apresentam um traço comum essencial: consideram um determinado aspecto histórico da cotidianidade como o fundamento natural e imutável de qualquer convivência humana. A alienação da cotidianidade reflete-se na consciência, ora como posição acrítica, ora como sentimento do absurdo. Para que o homem possa descobrir a verdade da cotidianidade alienada, deve conseguir dela se desligar, liberá-la da familiaridade, exercer sobre ela uma "violência". Em qual sociedade e em qual mundo os homens têm de "transformar-se" em percevejos, cães ou macacos, para que o seu aspecto real possa exprimir-se adequadamente? Sob quais metáforas e similitudes "forçadas" têm de ser *representados* o homem e o seu mundo para que os homens *vejam* a própria face e *conheçam* o próprio mundo? A nosso ver um dos princípios essenciais da arte moderna – poesia, teatro, artes plásticas e cinema – é a "violência" exercida sobre a cotidianidade, a destruição da pseudoconcreticidade.[12]

12. A teoria e a *praxis* do "teatro épico" apoiado no princípio da alienação é apenas um dos modos de destruição artística da pseudoconcreticidade. Os contatos de Brecht com a atmosfera espiritual da década de 1920 e com o seu protesto contra a alienação são evidentes. Também a obra de Franz Kafka pode ser entendida como destruição artística da pseudoconcreticidade. Ver, por ex., G. Anders, *Kafka*, Munique, 1951 e W. Emrich, *Kafka*, Frankfurt, 1960.

A *representação* da verdade da realidade humana é justamente considerada como algo distinto dessa mesma realidade e, portanto, não nos pode tranqüilizar. A verdade da realidade não pode ser apenas *representada* ao homem, tem de ser praticada pelo próprio homem. O homem quer *viver* na autenticidade, quer *realizar* a autenticidade. O indivíduo não pode, sozinho, mudar revolucionariamente as condições dadas e erradicar o mal. Deve-se deduzir disso que o homem como indivíduo não tem um relacionamento imediato com a autenticidade? Pode viver uma vida autêntica em um mundo que não seja autêntico? Pode ser livre em um mundo não livre? É a autenticidade apenas *uma*, suprapessoal e supra-individual, ou é a autenticidade uma opção permanente, acessível a todos e a cada um? Na modificação existencial o sujeito do indivíduo desperta para as *próprias* potencialidades e as escolhe. Não muda *o mundo, mas muda a própria posição diante do mundo*. A modificação existencial não é uma transformação revolucionária do mundo; é *o drama individual de cada um no mundo*. Na modificação existencial o indivíduo se liberta de uma existência que não lhe pertence e se decide por uma existência autêntica *também* pelo fato de julgar a cotidianidade *sub specie mortis*. Fazendo isto, ele desvaloriza a cotidianidade com a sua alienação, se eleva acima dela, mas ao mesmo tempo nega, com isso, também o *sentido* da própria ação. A decisão pela autenticidade *sub specie mortis* termina no aristocrático romantismo do estoicismo (sob o signo da morte vive-se autenticamente tanto sobre o trono, como na cadeia), ou se realiza como decisão para a morte. Contudo, *esta* forma de modificação existencial não é a única e nem sequer a maneira mais freqüente ou adequada de operar a autêntica realização do indivíduo. É apenas uma opção histórica com um conteúdo social e de classe precisamente determinado.

Metafísica da ciência e da razão

Homo oeconomicus

O HOMEM como "preocupação" é pura subjetividade na qual o mundo se perde. Neste capítulo acompanharemos a passagem para o outro extremo, quando o sujeito se objetiviza; para poder entender o que é, ele se torna objetual. O homem já não é simples atividade *engagée* que cria o mundo mas se insere como parte integrante em um todo supra-individual regido por leis. Mas, com tal inserção, se opera uma metamorfose do sujeito: o sujeito abstrai-se da própria subjetividade e se torna objeto e elemento do sistema. O homem é uma unidade determinada por sua própria função no sistema regido por leis. Ele quer compreender a si mesmo abstraindo-se da própria subjetividade e se transformando num ser objetual. Este processo puramente intelectual da ciência, que transforma o homem em uma unidade abstrata, inserida em um sistema cientificamente analisável e matematicamente descritível, é um reflexo da *real* metamorfose do homem, produzida pelo capitalismo. A economia, como ciência, nasce só depois do capitalismo. Na antiguidade e na idade média há

economia e noções econômicas dispersas, porém não existe a economia como ciência.

A ciência dos novos tempos se propõe, antes de tudo, a indagação: que é a realidade e como se pode conhecê-la? Galileu responde: é real tudo quanto pode ser expresso matematicamente. Para que se possa criar uma *ciência* da economia capaz de exprimir a regularidade dos fenômenos econômicos, cumpre encontrar o ponto de inversão no qual o individual se transforma no geral e o que é voluntário se submete a uma lei. O início da economia política como *ciência* remonta à época em que o indivíduo, o voluntário e o casual assumem o aspecto de algo necessário sujeito a leis; e em que "o movimento social como um todo desenvolvido e levado à prática pela atividade consciente e pela realização dos fins particulares dos indivíduos se transforma em algo *independente* daqueles mesmos indivíduos; quando a recíproca relação social dos indivíduos *se transforma em um poder autônomo superior* aos indivíduos, que é representado como uma força natural, como o acaso ou qualquer outra."[13] Da *automatização* do movimento social nasce – como de algo originário, dado e inderivado –, a ciência da economia política, e se avoca a tarefa de descrever *as leis* daquele movimento. O pressuposto oculto e inconsciente da ciência dos fenômenos econômicos é a idéia de *sistema*, isto é, de um determinado todo diferenciado, cujas leis podem ser investigadas e fixadas de *maneira análoga* às leis da natureza física. A "nova ciência" não é, por conseguinte, destituída de pressupostos; ela é construída sobre determinados pressupostos, dos quais, no entanto, lhe escapam o significado e o caráter *histórico*. No seu elementar aspecto *científico*, na concepção dos fisiocratas, a economia (justamente e injustamente) se identifica com a forma burguesa da produção, e esta, por sua vez, é examinada nas suas "leis materiais", as quais derivam do caráter da produção e são independentes da vontade, da política, etc.[14] A teoria da sociedade como sistema só

13. Marx, *Grundrisse*, 111. (grifos de K. K.).

14. Ver Marx, *Theorie über dem Mehrwert*, Parte I, Berlim, 1956, pág. 10. (Tr. Ital. Turim 1954, e Roma 1961, cap. I *fisiocratici*).

surge onde a sociedade já é, ela própria, um sistema; onde ela não só é suficientemente diferenciada, mas onde a diferenciação conduz a uma dependência universal e à *autonomização*, dessa dependência e conexão; onde, portanto, a própria realidade se constitui como um todo articulado. *Neste* sentido, o primeiro sistema é o capitalismo. Somente com base em uma realidade assim entendida e compreendida, que tem a aparência de uma ordem natural e espontânea – isto é, só com base numa imagem da economia como *sistema de leis* que o homem apreende – se coloca como questão secundária a relação do homem com tal sistema. O *homo oeconomicus* se baseia na idéia do sistema. O *homo oeconomicus* é o homem como parte do sistema, como elemento funcional do sistema e, como tal, deve ser provido das características fundamentais indispensáveis ao funcionamento do sistema. A hipótese de que a ciência dos fenômenos econômicos seja baseada na psicologia, e que as leis da economia sejam essencialmente um desenvolvimento, um esforço de precisão, e uma objetivação da psicologia,[15] aceita acriticamente a aparência fenomênica da realidade e a faz passar pela própria realidade. A ciência clássica dotou o "homem econômico" de algumas características fundamentais; uma das mais essenciais, entre elas, é a racionalidade do comportamento e o egoísmo. Se o *homo oeconomicus* da ciência clássica é uma abstração, trata-se de uma abstração razoável, não só no sentido de *verständig* mas especialmente no sentido de *vernünftig*: a sua abstratividade é determinada pelo sistema e só fora do sistema o *homo oeconomicus* se torna uma abstração sem conteúdo. *O sistema (a economia como sistema) e o "homo oeconomicus" são grandezas inseparáveis.* A teoria do interesse, de Helvetius, e a teoria da economia, de Ricardo, repousam sobre um fundamento comum, o qual, permanecendo oculto, deu ensejo a numerosos equívocos. Como ocorreu, por exemplo, com a representação de que a psicologia do egoísmo (do interesse) – as leis da economia são de fato definições de uma força chamada egoísmo – constitui perfeita analogia do mecanismo

15. Freyer, *Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jhs.*, Leipzig, 1921, pág. 21.

da física. O egoísmo como móvel da ação humana é válido apenas no âmbito de um hipotético sistema em que o homem, ao procurar satisfazer os próprios interesses privados, determina o bem geral. Que é este "bem geral" que se apresenta como *resultado?* É o pressuposto e a premissa ideologizada de que capitalismo é o melhor de todos os sistemas possíveis.

O sistema se forma até na relação entre duas pessoas. Ou, mais precisamente, a relação entre duas pessoas é um exemplo elementar de sistema social. A fátua dama e o velhaco mercador, de Mandeville; Jacques o Fatalista e o amo, em Diderot;[15a.] o senhor e o escravo, em Hegel; representam determinados modelos concretos de relações humanas apresentadas como sistema. O sistema é mais do que a soma das partes constituintes, porquanto no sistema, com as suas relações, os homens criam algo novo, superior ao indivíduo. Isto é particularmente observável em Mandeville: seus personagens só são personagens determinados enquanto e na medida em que agem, mas só podem agir no âmbito de um determinado sistema de relações, o qual, por sua vez, pressupõe, exige e forma *determinadas pessoas.*[16]

Que tipo de homem, dotado de que particularidades psíquicas, deve ser criado pelo sistema, a fim de que o próprio sistema possa funcionar? Se este "cria" homens com o instinto de ganho e o instinto para a poupança, homens de comportamento racional dirigido para o máximo efeito (utilitarismo, ganância etc.) disto não se deduz de modo algum que os homens consistam em tais abstrações; significa, isto sim,

15a. Assim como não se investigaram suficientemente as modificações da teoria iluminístico-materialista dos interesses até ao Séc. XX (G. Anders, por ex., traduz o termo *Sorge* de Heidegger como *"Interest in the broadest sense"*), também ainda não foi feita uma análise universal das conexões entre a dialética de amo e servidor de Diderot e a dialética de senhor e servo de Hegel.

16. Ao contrário de Shaftesbury – o qual pressupõe entidades imutáveis que mediante o seu influxo criam a sociedade, e para o qual o homem é naturalmente social, vale dizer, é social ainda antes da sociedade – Mandeville se revela um autêntico dialético; para este, de fato, as contradições criam algo novo que não está contido nos pressupostos.

que para o funcionamento do sistema *são suficientes* estas qualidades fundamentais. *Portanto, não é a teoria que determina a redução do homem à abstração; é a realidade mesma. A economia é um sistema e uma regularidade de relações nas quais o homem se transforma continuamente em 'homem econômico'*. Mal o homem entra no reino da economia, logo *se transforma*. Mal entra em relações econômicas, logo se vê implicado – independentemente de sua vontade e de sua consciência – na conexão e na regularidade em que ele *funciona* como homem econômico; ele só existe e se realiza enquanto e na medida em que desempenha as funções do homem econômico. A economia é, assim, a esfera que tem a tendência para transformar o homem em homem econômico, visto que o arrasta em um mecanismo objetivo que subjuga o homem e o assimila. O homem só é ativo na economia na medida em que a economia é ativa, isto é, enquanto a economia faz do homem uma determinada abstração: ela absolutiza, exagera e acentua determinadas qualidades do homem e prescinde de outras, porque são casuais e inúteis no âmbito do sistema econômico. Com isto torna-se evidente o absurdo das concepções que desligam "o homem econômico" do capitalismo como sistema. O *homo oeconomicus* é uma ficção apenas enquanto é concebido como uma realidade que existe independentemente da ordem capitalista.[17] Como elemento do sistema, o

17. Seria muito instrutivo acompanhar a história das *concepções* do "homem econômico". Quanto mais a ciência (a economia política) é fetichizada, tanto mais os problemas da realidade se lhe manifestam exclusivamente como questões lógicas ou metodológicas. A economia política burguesa já perdeu a consciência da conexão do "homem econômico" da economia política com a realidade econômica do capitalismo, no qual o homem é *realmente* e *praticamente reduzido* à abstração do "homem econômico"; "homo oeconomicus" é para ela uma "ficção racional" (Menger), "uma ficção lógica necessária" (H. Wolff) ou uma hipótese de trabalho" e "uma útil caricatura" (H. Guitton). Em oposição a isto Gramsci (*Il materialismo storico,* págs. 266 e segs.) coloca justamente em evidência a conexão do "homem econômico" com a problemática e a realidade da estrutura econômica em que se produziu a abstratividade do homem.

homo oeconomicus é uma realidade. *Portanto, a economia clássica não parte do "homem econômico" mas do sistema; e em benefício do próprio sistema postula o "homem econômico" como elemento a ser definido pela própria instituição e pelo próprio funcionamento.* O homem não é definido em si mesmo mas em relação ao sistema. O problema originário não consiste em indagar o que é o homem. Consiste em indagar quais devem ser as faculdades do homem a fim de que o sistema das relações econômicas possa pôr-se em marcha e funcionar como um mecanismo. O conceito de sistema é o projeto fundamental da ciência, sobre cuja base e sob o aparente caos dos fenômenos empíricos, se revelam determinadas leis. Antes que os fenômenos sejam examinados sua em empiricidade e faticidade, já existe a idéia de sistema como princípio inteligível que torna possível o seu conhecimento. *As inumeráveis ações caóticas individuais, aparentemente espontâneas e imprevisíveis, são reduzidas a acasos de um movimento caracteristicamente típico e explicadas nesta base.*[18] A introdução e o uso do conceito de sistema são interligados com: 1. um determinado esquema ou modelo como princípio explicativo dos fenômenos sociais; 2. a quantificação e a matematização, isto é, a possibilidade de expressar as leis econômicas em fórmulas matemáticas. A matematização da economia é possível por princípio, porque a ciência concebe os fenômenos econômicos como um sistema de regularidades e de leis que se repetem.

A economia clássica pressupunha um ponto focal de inversão – em que o subjetivo se transforma em objetivo – como algo dado; e partia daí como de um pressuposto não investigado. Mas deixou na obscuridade as questões – como é possível tal ponto focal e o que, precisamente, lhe acontece. Neste esquecimento se contém possibilidades de mistificação; e os protestos de variada natureza

18. "Os inumeráveis atos individuais em curso de desenvolvimento se reúnem imediatamente em um movimento de massa característicamente social, em uma troca entre as grandes classes da sociedade, funcionalmente determinadas. Marx, *O Capital*, II, início do Cap. XIX.

contra a "reificação" do homem na economia política clássica surgiram exatamente deste "esquecimento". Para a economia clássica, o homem existe como parte do sistema e, ao mesmo tempo, ele se *conhece* como homem apenas pelo fato de considerar a si mesmo como parte do sistema. Abstrair quanto possível da própria subjetividade, incidentalidade e particularidade, transformar a si mesmo em uma "grandeza física" que pode ser construída e descrita a *priori* e que, em última análise, também pode ser expressa matematicamente, tal qual as outras grandezas da mecânica clássica: eis o ideal do conhecimento científico do homem.

A passagem do homem como "preocupação" ao "homem econômico" não constitui uma simples mudança de ponto de vista. O problema não está no fato de que, no primeiro caso, o homem é visto como subjetividade que nada sabe da objetividade das conexões sociais, ao passo que, no segundo caso, este mesmo homem é examinado do ponto de vista das conexões objetivas supra-individuais. O problema principal está noutro ponto. Com a aparente mudança na argumentação e no ponto de vista muda-se também o próprio objeto da análise e a *realidade objetiva se transforma em realidade objetual, a realidade dos objetos.* A *physis* se transforma em física, e da natureza sobra a simples *natura naturata.* Com o aparente deslocamento do ponto de vista, o homem é *transformado* em objeto, e considera a si mesmo no mesmo nível das coisas e dos objetos. O mundo humano se transforma em mundo físico; e a ciência do homem, em ciência do homem-objeto, isto é, a física social.[19] A simples mudança do ponto de vista que deveria revelar determinados aspectos da realidade cria uma *realidade diferente,* ou, mais precisamente, troca uma coisa por outra coisa, sem estar consciente da troca. Nesta não se trata apenas do mero acesso metodológico à realidade; é que *no acesso ideológico se modifica a realidade, on-*

19. A física social vive na *ilusão* antimetafísica: como doutrina do homem enquanto objeto e da sua manipulação, ela não pode nem substituir a metafísica (filosofia), nem resolver os problemas metafísicos (filosóficos).

tologiza-se a metodologia. A economia vulgar é a ideologia do mundo objetual. Ela não investiga suas conexões e leis internas; sistematiza as *representações* que os agentes deste mundo objetual, isto é, os homens reduzidos a objetos, têm de si próprios, do mundo e da economia. A economia clássica se move do mesmo modo na realidade objetual, mas não sistematiza as representações do mundo formuladas pelos agentes; ela procura leis internas desse mundo reificado. Se a reificação como mundo das coisas e das relações humanas reificadas é a realidade, e a ciência a constata, a descreve e lhe investiga a lei interna, em que ponto a própria ciência cai na ilusão e na reificação? No fato de que neste mesmo mundo objetual ela não vê apenas um determinado aspecto e uma etapa historicamente transitória da realidade humana, mas *a descreve como a realidade humana natural.*

Mediante aquilo que se apresenta como simples mudança de ponto de vista operou-se uma substituição da realidade: a realidade objetiva *foi substituída* pela realidade objetual.[20] *Desde que a realidade social foi entendida como natureza em sentido físico e a ciência econômica como física social, a realidade social se transformara de realidade objetiva em realidade objetual, no mundo dos objetos.*

A realidade que a economia clássica descreve com base no *próprio método* não é realidade objetiva. A economia clássica não descreve o mundo humano no seu aspecto alienado e não mostra como as relações histórico-sociais dos homens são mascaradas pela relação e pelo movimento das coisas; ela *descreve a legalidade imanente deste mundo reificado como o mundo autenticamente humano, porque não conhece nenhum outro mundo humano, a não ser o mundo humano reificado.*

20. Petty, no *Verbum sapienti*, elabora um método graças ao qual é possível calcular em dinheiro o valor dos homens; Melon, no ano de 1736, demonstra que tudo pode ser reduzido a cálculo, inclusive as questões sutilmente morais.

O homem se torna realidade apenas pelo fato de se tornar um elo do sistema. Fora do sistema ele é irreal. Ele é real apenas na medida em que é reduzido a função do sistema e é definido, segundo as exigências do sistema, como *homo oeconomicus*. É real na medida em que desenvolve as aptidões, o talento e as tendências que o sistema exige para seu próprio funcionamento, enquanto as demais aptidões e inclinações, não necessárias à marcha do sistema, são supérfluas e irreais. São irreais no sentido próprio e originário da palavra. Não podem transformar-se em ação e realidade, nem transformar-se em atividade *real* do homem, nem tampouco transformar-se em uma realidade em que o homem possa viver como em um mundo real. São o mundo irreal da vida privada, do inessencial, do "romantismo".

A apologética romântica reprova Smith porque, em seu sistema, os homens são "separados de todo contexto natural e moral, porque suas relações são meramente contratuais, exprimíveis e avaliáveis em termos de dinheiro. Tudo que ocorre entre eles é comércio. São uma espécie de homens tão "destilados" que não possuem nem sequer o gosto autêntico do prazer: o instinto do ganho e da poupança é o único motor propulsivo do operador econômico"[21] Todavia, essa maneira de colocar o problema é estranha tanto à economia clássica como a Marx. Ela já constitui uma reação romântica à realidade capitalista. Para a ciência clássica o problema assim se propõe: quais devem ser as qualidades do homem para que o sistema capitalista possa funcionar? Qual é o homem que o sistema capitalista exige e cria? Em reação a isto, a concepção romântica do sistema secundário – em que o homem é definido pelo sistema e reduzido às exigências do sistema, de tal modo que o homem inteiro não pode afirmar-se em caso algum, porquanto se realiza em esferas diversas graças a apenas *algumas* faculdades e funções[22] – constitui uma descrição exterior da teoria dos clássicos, *degenerada* e romanticamente inter-

21. Freyer, *op. cit.*, pág. 17.
22. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters,* Stuttgart, 1955, pág. 89.

pretada. A plenitude do homem, em cujo nome a apologética romântica protesta contra a abstratividade e a destilação do "homem econômico", é a plenitude do homem patriarcal, cujas potencialidades ainda não se desenvolveram. Ou será que pode constituir o ideal do homem moderno, livre, uma plenitude de tal gênero, que ligue o indivíduo, do berço ao túmulo, a *um único* organismo em que pode desenvolver as suas *limitadas* faculdades? A grande superioridade da época moderna não consistirá talvez precisamente em que o homem se move livremente em *maior número* de mundos, pode (com uma ou outra limitação histórica ou de classe) passar desta para aquela forma, está ligado apenas por determinadas funções, e por um tempo determinado, ao "organismo" (à economia como necessidade vital) e *justamente* deste modo desenvolve as suas aptidões? Não é uma demonstração do progresso histórico do homem o fato de que ele tenha a *capacidade* de viver simultaneamente em vários mundos, de conhecer e experimentar mundos diversos? A plenitude do homem moderno é diferente e tem um fundamento diferente da plenitude do homem patriarcalmente romantizado. A plenitude das épocas precedentes consiste na estreiteza (clausura) da forma e da estrutura, ao passo que a plenitude do homem moderno consiste na unidade da variedade e da contradição. Já a própria capacidade de agir e viver em mais de um mundo constitui um progresso em confronto com a estreiteza da corporação e a plenitude "enclausurada". O romântico desprezo pelo sistema e pela abstração esquece que o problema do homem, da sua liberdade e concreticidade, consiste *sempre* na relação entre o homem e o sistema. O homem existe sempre dentro do sistema, e como sua parte integrante é reduzido a alguns aspectos (funções) ou aparências (unilaterais e reificadas) da sua existência. Ao mesmo tempo, o homem está sempre acima do sistema e – *como homem* – não pode ser reduzido a sistema. A existência do homem concreto se estende no espaço entre a irredutibilidade ao sistema ou a possibilidade de superar o sistema e sua inserção de fato ou funcionamento prático em um sistema (de circunstâncias e relações históricas).

Razão, racionalização, irracionalismo

A repetida constatação (Max Weber, György Lukács, C. Wright Mills) de que a racionalização da moderna sociedade capitalista se faz acompanhar da perda da razão, que da progressiva racionalização se origina o irracionalismo, capta exatamente um importante fenômeno do nosso tempo. Será legítimo, todavia, contrapor o domínio da racionalização e do irracionalismo "à independente razão do homem cartesiano?"[23] Mais adiante veremos que a razão independente do homem cartesiano é aquela que produz a racionalização e o irracionalismo e querer estabelecer uma contraposição entre os efeitos e as causas significa não saber aprender a essência do problema. O problema de como a racionalização se transforma em violência que *exclui* a razão, de como a racionalização *gera* o irracionalismo, só pode, por conseguinte, ser adequadamente resolvido se se tiver presente o ponto de partida de todo o processo desta inversão, vale dizer, procedendo-se a uma análise histórica da razão.

A razão cartesiana é a razão do indivíduo isolado emancipado, o qual encontra na sua própria consciência a única certeza de si mesmo e do mundo. Nesta razão não está ancorada apenas a *ciência* dos novos tempos, a ciência da razão racionalista; ela é imanente também à *realidade* dos novos tempos e impregna tanto a racionalização como o irracionalismo. Nas suas conseqüências e com sua realização, a "razão independente" demonstra ser dependente, estar submetida aos seus próprios produtos, os quais no seu conjunto se mostram irrazoáveis e irracionais. Assim se inicia a inversão no curso da qual a razão independente perde tanto a independência como a razoabilidade e se manifesta como algo dependente e irrazoável, enquanto os produtos daquela mesma razão se apresentam como sede da razão e da autonomia, enquanto os produtos daquela mesma razão se apresentam como sede da razão e da autonomia. A razão já não tem a sua sede no homem individual e na sua razão, mas fora do

23. Mills, *The Sociological Imagination*, Nova York, 1959, pág. 170.

indivíduo e da razão individual. A irrazoabilidade se transformou na razão da moderna sociedade capitalista. A razão da sociedade ultrapassa a razão, o poder e a capacidade dos indivíduos, dos portadores da razão cartesiana. A razão é transcendência. O conhecimento desta transcendência e das suas leis se chama ciência, a submissão a elas se chama liberdade (liberdade como "conhecimento da necessidade"). Marx expõe estas leis transcendentes como mistificação da razão ou como sujeito mistificado. Esta transcendência é um falso sujeito, cuja força, cujo poder e cuja razoabilidade é alimentada pela força, pelo poder e pela razão dos sujeitos reais, pelas pessoas socialmente ativas. A razão é razão do indivíduo, mas a razoabilidade da sua razão não consiste em que ela é destituída de postulados, mas em que *ela implica postulados razoáveis como postulados da sua própria razoabilidade*. Ela não tem, portanto, a evidência imediata da razão cartesiana, *mas é mediatizada por uma realidade (social) razoavelmente criada e formada.*

A razão dialética não quer apenas conhecer racionalmente a realidade, quer antes de tudo modelá-la racionalmente. Mas este era também o escopo da razão racionalista. Em que consiste, aqui, a diferença entre as duas? Onde se deve procurar a causa do fato de que a razão racionalista, que também pretendia modelar racionalmente a realidade, a tenha modelado, ao invés, irracionalmente, de tal modo que a realidade – como criação sua – é ao mesmo tempo uma realidade racionalizada e irracional? Será meramente metodológica ou epistemológica a diferença entre a razão dialética e a razão racionalista, na medida em que o conhecimento analítico e contábil foi substituído pelo processo do conhecimento genético-estrutural, do conhecimento na totalidade concreta? O ponto de partida da razão racionalista é o indivíduo atomizado. A razão racionalista não só criou a civilização moderna com a técnica e as conquistas da ciência mas também formou tanto o indivíduo razoável capaz de um pensamento científico, exato, como as forças irracionais contra as quais o "indivíduo racional" é impotente.

Assim, a razão racionalista preside ao nascimento tanto da ciência dos novos tempos da qual ela é a base e a motivação, como

da realidade dos novos tempos, com a sua racionalização e o seu irracionalismo.[24] A razão racionalista cria uma realidade que ela não pode nem compreender nem explicar racionalmente e nem sequer sistematizar racionalmente. Esta inversão não é uma transformação mística, ela ocorre porque o ponto de partida de *todo* o processo é a razão racionalista do indivíduo, e, por conseguinte, tanto uma forma de indivíduo historicamente determinada, como uma forma de razão historicamente determinada. *Tal* razão tem de deixar determinadas realidades *fora* da razão por serem:

1) *inatingíveis* à sua razão, e, portanto, neste sentido, irracionais (primeiro significado do irracionalismo);

2) *indomináveis* e incontroláveis com a sua razão, escapando ao poder da sua razão, e neste sentido, irracionais (segundo significado do irracionalismo).

Tal razão deixa subsistir a seu lado algo irracional (nos dois significados anteriores) e ao mesmo tempo *cria* este irracional como forma da sua própria realização e existência. A razão racionalista pressupunha que o indivíduo "pode servir-se da sua razão em tudo" e neste sentido se opunha a qualquer autoridade e tradição, queria examinar e conhecer tudo, com a sua *própria* razão. Paralelamente a este lado positivo, que constitui um *aspecto permanente* do pensamento moderno, ela continha, no entanto, uma característica negativa pela ingenuidade que não lhe permitia dar-se conta de que o indivíduo não é apenas sujeito que *põe* mas que também ele próprio *é posto*, que a razão do indivíduo atomizado, assim que se realiza, produz *necessariamente* a não-razão, visto que brota dela mesma como de algo imediatamente dado e não abrange – nem praticamente,

24. O lado fraco das apologias idealistas da razão contra as interpretações existencialistas consiste em que a elas geralmente escapa a conexão da razão racionalista com um determinado tipo de realidade. Por este motivo, os seus argumentos contra o existencialismo são pouco convincentes. Ver por ex. a instrutiva polêmica de Cassirer contra Jaspers e outros, quanto à avaliação de Descartes. E. Cassirer, *Die Philosophie im XVII. u. XVIII. Jahrhundert*, Paris, 1939.

nem teoricamente –, a totalidade do mundo. *A racionalização e o irracionalismo são encarnações da razão racionalista.* A racionalização da realidade e a transformação – a ela conexa – da realidade humana em uma realidade objetual, assim como o irracionalismo das condições, a não-razão tanto na forma da impenetrabilidade quanto na forma da indomabilidade das condições, surgem da plataforma social. Disso deriva também a possibilidade de trocar o racional pela abstração da "ratio". Se os juízos valorativos são excluídos da ciência e a ciência não deve perder o caráter de cientificidade, esta, no campo do agir humano, pode racionalmente justificar apenas a eficácia dos meios mas de modo algum pode justificar a legitimidade do fim. Não só a atividade da razão se restringe à simples esfera da *técnica* do comportamento, mas ao mesmo tempo o campo dos meios, da manipulação, da técnica, caindo na esfera da "razão", se separa de maneira radical das avaliações e dos fins, isto é, do mundo humano subjetivo, que se abandona à não-razão, ao irracionalismo. Segundo esta concepção, que se apresenta tanto em Marx Weber[25] como nos postulados filosóficos dos estudos matemáticos de von Neumann e de Morgenstern,[26] é racional (segundo a nossa terminologia: é conforme à "ratio") um comportamento que conduza ao efetivo aproveitamento dos fins, à consecução da meta com o mínimo esforço ou à obtenção do máximo de vantagens. A ciência fornece ao homem as instruções sobre como aproveitar segundo a "ratio" (de modo eficaz) os meios e com quais meios atingir o fim, mas exclui da ciência o juízo relativo ao fim, à sua legitimidade e racionalidade. "O caráter racional do nosso comportamento é medido exclusiva-

25. Para Max Weber – que sacrifica o agir do indivíduo no altar do irracionalismo –, o conflito radical entre *Sein* e *Sollen* não é decisivo mas sim a idéia de que não existe um verdadeiro – isto é, universal e necessário – conhecimento do sistema de valores. Ver Leo Strauss, *Naturrecht u. Geschichte,* Stuttgart, 1956, pág. 44.
26. *'The individual who attempts to obtain these respective maximal, is also said to act rationally.''* John von Neumann e Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior* Princeton, 1953, pág. 9.

mente pela conveniência dos meios empregados: os fins se subtraem a qualquer avaliação puramente racional".[27]

Se a "ratio" tem a mesma procedência do irracional, é possível a simbiose não-problemática deles, que se manifesta na racionalização do irracional e nas conseqüências irracionais da racionalização. Nesta concepção da razão e na realidade desta razão, a própria razão equivale à técnica: a técnica é a mais perfeita expressão da razão e a razão é a técnica do comportamento e da ação. Na separação das ciências que operam no campo da natureza e no da sociedade, na autonomização dos métodos fundados respectivamente em *erklären* (esclarecer) e *verstehen*, (compreender, entender) assim como na naturalização ou fisicalização – que se representa periodicamente – dos fenômenos humano-sociais e na espiritualização dos fenômenos naturais, *manifesta-se* com grande evidência a cisão da realidade: a dominação da razão racionalista constitui a petrificação desta cisão. A realidade humana se divide, prática e teoricamente, no campo da "ratio" e, portanto, no mundo da racionalização, dos meios, da técnica, da eficácia, e no campo dos valores e das significações humanas, as quais, paradoxalmente, se tornam domínio do irracionalismo.

A divisão (na qual se realiza de maneira específica a unidade do mundo capitalista),[28] em mundo do cálculo, da manipulação, da

27. Perelman e Tyteca, *Rhétorique et Philosophie*, Paris, 1952, pág. 112.
28. Hegel foi o primeiro a analisar esta característica da época moderna (Hegel, *Glauben u. Wissen*, 1802, Lasson, págs. 224, 225, 228, 229). O estudo de Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Colônia, 1957, especialmente nas págs. 32, 33, analisa minuciosamente como Hegel captou esta característica específica dos novos tempos, na qual a realidade se realiza sob a forma da cisão. A obra de Ritter, que é mais ligada à investigação marxista do que ele próprio deseja admitir, especialmente por acolher integralmente uma problemática revelada pelos marxistas, constitui ao mesmo tempo um interessante documento dos tempos sobre modificações no pensamento na Alemanha Ocidental: Hegel é proclamado um santo da democracia burguesa e da revolução burguesa.

dominação, da ciência exata, da quantificação, do domínio da natureza, da utilidade, em uma palavra em mundo da objetividade, de um lado, e em mundo da arte, da intimidade, da beleza, da liberdade humana, da religião, em uma palavra, em mundo da subjetividade, de outro lado, constitui a base objetiva de que se originam periodicamente os esforços para realizar uma pretensa ou efetiva unificação ou integração da unilateralidade: a "lógica do coração", de Pascal, como integração do método discursivo de Descartes, a *veritas desthetica* como integração da *veritas logica* (Baumgarten), o transcendentalismo como superação do fisicalismo.[29]

O racionalismo clássico dos Sécs. XVII e XVIII suscitou uma onda de irracionalismo (real ou presumido) porque, não obstante o heróico esforço para tudo conhecer racionalmente e para fazer valer a razão em todos os campos,[30] não pode cumprir os seus propósitos por causa da concepção metafísica da razão e da racionalidade (e no entanto, dentro da tendência metafísica geral, se cristalizaram elementos dialéticos muito evidentes, como Leibniz o demonstra). O

29. Esta perplexidade da consciência é analisada na notável obra de Husserl *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, escrita pouco antes da segunda guerra mundial. Em certo sentido pode-se considerá-la como o despertar da consciência democrática diante da ameaça do fascismo. [Tr. ital. Milão, 1961].

30. A sua limitação histórica foi, de resto, exagerada e dela tem abusado a reação romântica de todas as tendências. É perfeitamente lógico que, sobretudo no curso da segunda guerra mundial, no campo burguês-democrático se tenham feito esforços para reabilitar o iluminismo e defender a razão diante do irracionalismo. Ver, por ex., Aron Gurwitch, *On Contemporary Nihilism* ("The Review of Politics", vol. VII, 1945, págs. 170-198), especialmente a defesa do Séc. XVIII contra a desvalorização romântico-irracionalista. Ver ainda a conferência de A. Koyré, pronunciada em Nova York no ano de 1944, por ocasião do 150° aniversário da morte de Condorcet ("Revue de Métaphysique et de Morale", 1948, págs. 166 a 189). Koyré é de opinião que a filosofia do Séc. XVIII formulou o ideal do homem que continua sendo a única esperança da humanidade na luta contra o fascismo.

moderno "racionalismo radical" dos empiristas lógicos, ao invés, estimula a reação irracionalista, pelo simples fato de *excluir* a possibilidade de conhecer racionalmente vastos campos da realidade e de abandoná-los com voluntária renúncia ao derrotismo da metafísica e da mitologia. É compreensível que também os filósofos não marxistas, que se esforçam para realizar uma síntese dialética do pensamento científico e que tentam reformular o racionalismo dialético moderno em relação crítica com a tradição clássica, não pretendam compartilhar "este pessimismo que abandona ao irracional e à opinião não apenas o grupo das ciências humanísticas mas também tudo aquilo que se refere ao nosso agir, aos problemas morais e políticos, enquanto ultrapassam o campo meramente técnico, vale dizer, enquanto se referem à filosofia".[31] O cientificismo racionalista, que exclui do âmbito da ciência a filosofia racional, é necessariamente integrado por tendências irracionais como a *Lebensphilosophie*, o existencialismo, o neo-romantismo. O cientificismo e as mais diversas manifestações do irracionalismo são produtos complementares.

A concepção metafísica petrifica o racional e o irracional, concebe-os como dados uma vez por todas, como imutáveis, e neste sentido hipostasia as fronteiras *historicamente* móveis entre o *conhecimento* humano e a *criação* da realidade em duas fronteiras ontológicas: a entidade do racional e a entidade do irracional. Ao contrário, a história da dialética moderna testemunha que a razão dialética rompe estas fronteiras históricas e ocupa, passo a passo, em benefício do homem e do racional, no sentido amplo desta palavra, "territórios" que a razão metafísica considerava domínio exclusivo do irracionalismo. Assim como Hegel resolveu em seu tempo a alternativa histórica entre o rígido pensamento racional, de um lado, e a dinâmica irracional, do outro, com a genial resposta – que equivale à justificação filosófica da razão dialética – de que "existe um tipo mais alto de racionalidade que não a racionalidade do rígido pensa-

31. Perelman e Tyteca, *Rhétorique et Philosophie*, Paris, 1952, pág. 122.

mento abstrato",[32] assim também no Séc. XX nasce, de modo consciente e espontâneo, da moderna ciência da natureza e na filosofia materialista dialética, uma solução adequada para a problemática do racional e do irracional na razão dialética.

A razão dialética é um processo universal e necessário, destinado a conhecer e a plasmar a realidade de modo a não deixar *de fora* nada de si; portanto, é razão tanto da ciência e do pensamento como da liberdade e da realidade humana. A não-razão da razão e, por conseguinte, a limitação histórica da razão, consiste no fato de negar a negatividade. A razoabilidade da razão consiste em pressupor e prever a negatividade como seu próprio produto, de conceber a si mesma como uma continuada negatividade histórica e em saber, portanto, por si mesma, que é *sua tarefa propor e resolver os contrastes. A razão dialética não existe fora da realidade e tampouco concebe a realidade fora de si mesma. Ela existe somente enquanto realiza a própria razoabilidade, isto é, ela se cria como razão dialética só enquanto e na medida em que cria uma realidade razoável no processo histórico*. Pode-se reagrupar as características fundamentais da razão dialética nos seguintes pontos essenciais: 1) O historicismo da razão, em oposição à supra-historicidade da razão racionalista. 2) Ao contrário do procedimento analítico contábil da razão racionalista, que parte do simples para o complexo, que parte de pontos de partida fixados de uma vez por todas para realizar a suma do saber humano, a razão dialética parte dos fenômenos para a essência, da parte para o todo e assim por diante; e concebe o progresso do conhecimento como processo dialético da totalização, que inclui a eventualidade da revisão dos princípios fundamentais. 3) A razão dialética não é apenas capacidade de pensar e de conhecer

32. Karl Mannheim, *Das konservative Denken*, "Archiv f. Sozialwissenchaft, 1927, pág. 492. Mannheim, sob o peso do sociologismo e ignorando as autênticas fontes da dialética moderna, superestima o significado do irracionalismo e do romantismo para o surgimento do moderno pensamento dialético.

racionalmente; é ao mesmo tempo o processo de formação racional da realidade e, portanto, realização da liberdade. 4) A razão dialética é negatividade que situa historicamente os graus de conhecimento já atingidos e a realização da liberdade humana, e ultrapassa teórica e praticamente cada grau já atingido, inserindo-o na totalidade evolutiva. Não confunde o relativo com o absoluto, mas *compreende* e realiza a dialética de relativo e absoluto no processo histórico.

Metafísica da cultura

O fator econômico

QUE É o fator econômico e como se originou a fé no fator econômico? Na investigação analítico-metafísica vários aspectos do complexo social se transformam em categorias particulares e independentes; e momentos isolados da atividade social do homem – o direito, a moral, a política, a economia – transforma-se, na mente humana, em forças independentes que determinam a atividade do homem. Depois de cada aspecto do complexo social ter sido assim isolado e transformado em abstração, investiga-se a conexão recíproca entre os vários aspectos, por exemplo, o condicionamento do direito pelo "fator econômico". Segundo este método de pensar, os produtos da atividade social do homem se transformam em forças independentes e adquirem poder sobre o homem. A síntese operada com tais abstrações metafísicas é, portanto, exterior, e a conexão mútua entre os "fatores" abstratos relativos é apenas formal ou mecanicamente causal. A teoria dos fatores tinha uma relativa legitimidade ao tempo em que se constituíram pela primeira vez os

pressupostos da ciência da sociedade. Entretanto, foram os próprios êxitos das pesquisas sociais isoladas que conduziram à inserção da teoria dos fatores em um grau superior da investigação científica: o exame sintético.

Acompanhamos quase textualmente a argumentação de Labriola e Plekanov, aos quais cabe o mérito de haver investigado a origem e o papel histórico da teoria dos fatores. Por mais profundas que sejam as suas conclusões sobre a diferença entre o "fator econômico" e a estrutura econômica (voltaremos mais adiante a esta distinção), em um ponto a análise por eles feita era inconseqüente. Segundo os dois pensadores, o "fator econômico" e a fé no fator social são frutos da *opinião*, sendo uma característica que acompanha um desenvolvimento ainda pouco avançado do *pensamento científico*.[33] Tais conclusões atingem apenas o reflexo ou a conseqüência, mas não a problemática mesma da *origem* dos fatores. O fato originário e decisivo não consiste na insuficiência do *pensamento* científico ou no seu aspecto limitado e unilateralmente analítico, mas na decadência da *existência social*, na atomização da sociedade capitalista. Os fatores não são originariamente um produto do pensamento ou da investigação científica; são determinadas formas históricas de desenvolvimento, nas quais as criações da atividade social do homem adquirem autonomia e sob este aspecto se tornam fatores e se transferem à consciência acrítica como forças *autônomas* independentes do homem e da sua atividade. Não estamos de acordo com Plekanov e Labriola sobre a *explicação* da origem dos fatores e do agente econômico, por nos parecer que se restringiram a uma explicação unilateralmente iluminística; mas aceitamos sem reservas a distinção entre o fator econômico e a estrutura econômica. "Significa isto que a estrutura econômica e o fator econômico não são a mesma coisa? É certo que não o são. Mas é muito estranho que isto não tenha sido percebido pelo Sr. Karejev e os seus partidários".[34]

33. As idéias sobre os fatores "foram e são simples expressão de um pensamento que não atingiu plenamente a maturidade". Os chamados fatores "são o produto necessário de um conhecimento em vias de desenvolvimento e de formação". Os fatores "se originam na mente, através da abstração e da generalização dos aspectos imediatos do movimento aparente". (Labriola, *Del materialismo storico*, 1896, cap. VI e início do cap. VIII). Ver também Plekanov, *O materialističeskom ponimanii istorii* (Sobre a concepção materialista da História), em *Izbrannye filosofskije proizvedenia*, Moscou, 1956, tomo II, págs. 236-266.

A distinção entre a *estrutura econômica* (que é um dos conceitos fundamentais do materialismo marxista) e o *fator econômico* (conceito que aparece freqüentemente nas teorias sociológicas vulgares) nos dá a chave para compreender o significado central da economia política no sistema das ciências sociais e o primado da economia na vida social.[35] A questão principal, de grande importância para a compreensão do marxismo no seu conjunto e dos seus problemas isolados, pode ser colocada nos seguintes termos: seria possível a uma economia política pré-marxista tornar-se a base de uma concepção científica, isto é, materialista, da História? Compreender o significado da economia como *estrutura econômica da sociedade* e ao mesmo tempo como ciência de tais relações significa elucidar o caráter da economia: a economia não é o fator do desenvolvimento social e a ciência da economia não é, portanto, a ciência deste fator. A objeção apresentada pela crítica, de que a teoria materialista da História só seria válida para a época capitalista – porque nesta é o interesse material que predomina e a economia conquista a autonomia, enquanto ao contrário na Idade Média predominava o catolicismo e na Antiguidade, a política – equivale a uma evidente incompreensão da teoria de Marx. A predominância

34. Plekanov, *op. cit.* pág. 288. O Sr. Karejev teve discípulos também na Boêmia?

35. A concepção materialista da estrutura econômica está indissoluvelmente associada à problemática do trabalho e da *praxis*, como demonstramos nos capítulos seguintes (especialmente em: Arte e Equivalente Social, Filosofia do Trabalho). Portanto, também o conceito de "estrutura econômica" pode degenerar no de "fator econômico", se lhe falta a conexão citada.

da política na Antiguidade, do catolicismo na Idade Média e da economia e dos interesses materiais na época moderna é explicável exatamente com base na teoria materialista, através da exegese da *estrutura econômica* de cada uma das sociedades citadas.

Se, portanto, a ideologia burguesa admite que o interesse material e o chamado fator econômico desempenham um papel importante na sociedade moderna e reconhece benevolamente que o marxismo formulou "fundamentalmente" e "legitimamente", para este momento histórico, as próprias argumentações, sem todavia, na sua proverbial unilateralidade, ter esgotado toda a verdade, a ideologia burguesa mesma é vítima nos seus pressupostos, da própria mistificação; e a sua benevolência para com o marxismo é ridícula. O primado do fator econômico[36] (ou o papel por ele desempenhado) constatado por diversos pensadores burgueses já *anteriormente* a Marx – Harrington, Madison, Thierry etc. – requer ele mesmo uma explicação materialista; portanto, deve ser interpretado com base na estrutura econômica do capitalismo e em suas particularidades. A pretensa autonomia da economia na sociedade capitalista, autonomia que não existia nas sociedades precedentes, é autonomia das relações

36. Para este problema um material precioso é fornecido pelo debate sobre a Constituição Americana do ano de 1787, onde os representantes das várias tendências defenderam os próprios interesses com uma sinceridade que mais tarde a sociedade burguesa não exibirá. Hamilton: "Esta desigualdade na propriedade constitui "a grande e fundamental distinção na sociedade". No mesmo ano, Madison escreveu no Federalist: "... a fonte mais comum e duradoura das divisões foi a diversa e desigual distribuição da propriedade. Aqueles que possuíam uma propriedade e aqueles que dela eram desprovidos sempre formaram interesses distintos na sociedade." John Adams, em uma carta do ano de 1776 a Sullivan: "Harrington demonstrou que o poder segue sempre de perto a propriedade. E eu sustento que esta é uma máxima infalível na política, uma vez que a ação e a reação são iguais, como na mecânica. Assim, creio que podemos dar um passo à frente e afirmar que o equilíbrio do poder numa sociedade vem acompanhado do equilíbrio da propriedade da terra".

sociais reificadas, e portanto se refere apenas a esta específica forma histórica da economia. Uma outra concepção supõe que o marxismo não reconhece – considerando-se a História no seu conjunto – a necessária predominância deste ou daquele setor da vida social. A predominância da economia no desenvolvimento social seria apenas fatual, não necessária, e desapareceria ao alcançar o grau de desenvolvimento em que a procura dos bens materiais se torna um fato *secundário*, em conseqüência do elevado desenvolvimento das forças produtivas. Em outras palavras: tal concepção afirma que a economia desempenha um papel decisivo apenas nas sociedades relativamente pouco desenvolvidas, onde os homens são obrigados, em conseqüência do medíocre grau de desenvolvimento das forças produtivas, a dedicar *a maior parte* da própria atividade à resolução dos problemas atinentes à produção e à distribuição dos bens materiais. A economia é concebida exclusivamente no sentido *quantitativo*, como um certo tipo de atividade humana que num certo período histórico prevalece no conjunto da atividade humana. A libertação dos homens do predomínio quantitativo da atividade econômica significa, portanto, a libertação da sociedade do primado da economia. Mas a redução da jornada de trabalho, que é a expressão prática da libertação dos homens do predomínio do *fator econômico*, não elimina em nada o fato de que também nesta sociedade os homens estabelecerão determinadas relações de produção, e que também aqui a produção terá um caráter social. Desaparecerá o *fetichismo* da economia e o caráter reificado do trabalho, será eliminado o penoso trabalho físico, o que permitirá aos homens se ocuparem predominantemente em atividades não produtivas, isto é, não econômicas, mas *a estrutura econômica como fundamento das relações sociais ainda conservará o seu primado*. Ou mais precisamente: *apenas sobre o fundamento de uma determinada – no caso a comunista – estrutura econômica, se realizará a libertação dos homens do domínio do fator econômico.* Poder-se-ia invocar o caráter das classes sociais, até agora existentes, as quais foram libertadas da tarefa de procurar diretamente os bens materiais e que portanto, neste sentido, não se acham sob o predomíno do fator econômico. O *caráter* dessas classes, o conteúdo e o signi-

ficado da sua atividade, embora se tratando de uma atividade não produtiva, decorre da estrutura econômica da sociedade da qual essas classes fazem parte.

Kurt Konrad, que na década de 1930 criticou a teoria dos fatores, demonstrou que tal teoria é fruto e resíduo de uma intuição fetichista da sociedade que reflete as relações sociais como relações de coisas. A teoria dos fatores subverte o movimento social, mostrando-o de pernas para o ar, pois considera como "responsáveis" pelo movimento social os produtos isolados da *praxis* humana objetiva ou espiritual, quando o único autêntico portador do movimento social é o homem no processo de produção e reprodução da própria vida social.

A distinção entre estrutura econômica (marxismo) e fator econômico (sociologismo) fornece o pressuposto para que o primado da economia na vida social possa ser demonstrado e cientificamente comprovado. A teoria dos fatores assevera que um fator privilegiado, a economia, determina todos os outros – como o estado, o direito, a arte, a política, a moral – mas deixa de lado o problema de como surge e se configura o complexo social, isto é, a sociedade como formação econômica; e pressupõe a existência de tal formação como fato já dado, como forma exterior, ou como campo onde um fator privilegiado determina todos os outros. A teoria materialista, ao contrário, parte do conceito de que *o complexo social (a formação econômico-social) é formado e constituído pela estrutura econômica. A estrutura econômica forma a unidade e a conexão de todas as esferas da vida social.* O monismo materialista – diferentemente das mais variadas teorias pluralísticas – não concebe a sociedade como uma série ou um aglomerado de fatores, alguns dos quais são causas e outros, efeitos. A alternativa: de um lado a causalidade mecânica em que um fator é causa e o outro é efeito; de outro, a interação pluralística, a mera conexão recíproca, que exclui *qualquer* causalidade, substituindo-a por um modo de ver funcionalístico, estatístico, etc. – tal alternativa já é a conseqüência de uma *determinada* concepção da realidade, que da realidade social elaborou abstrações isoladas, elevando-as, assim, a essências ontológicas (fatores), para

em seguida empreender a viagem de retorno com aquelas mesmas construções metafísicas; coloca-as, vale dizer, em recíproca conexão, interação, dependência causal. Ao mesmo tempo toda esta atividade deve ser necessariamente caracterizada por um ponto de partida metafísico.[37] A posição metafísica já está implícita ao se colocar a questão.

O monismo materialista, que concebe *a realidade como complexo constituído e formado pela estrutura econômica* e, portanto, por um conjunto de relações sociais que os homens estabelecem na *produção* e no relacionamento com os *meios de produção*, pode constituir a base de uma coerente teoria das classes e ser o critério objetivo para a distinção entre mutações estruturais – que mudam o caráter da ordem social – e mutações derivadas, secundárias, que modificam a ordem social, sem porém mudar essencialmente o seu caráter. A base teórica da atual apologética do capitalismo (as declarações de que as diferenças de classe foram eliminadas nas sociedades capitalistas mais avançadas) é uma confusão da teoria do fator econômico com a da estrutura econômica. Não é por acaso que a rica literatura apologética sobre a problemática das classes ganha impulso com Max Weber, para quem o fato de se pertencer a uma classe é determinado pela faculdade de dispor de uma propriedade no mercado, com o que praticamente se elimina a distinção entre a posse de meios de produção de um lado e a posse de bens ou mercadorias, de outro; em lugar da fundamental dicotomia de classes – exploradores e explorados – propõe-se uma autônoma, e portanto

37. A tese pluralística vulgar foi expressa muito claramente nas idéias de John Dewey: "A questão consiste em saber se algum dos fatores é tão preponderante a ponto de constituir a força determinante, enquanto os outros fatores são conseqüências secundárias e derivadas". "Existe um fator ou uma fase de cultura que seja predominante ou que crie e coordene os outros fatores? Ou a economia, a moral, a arte, a ciência etc. são apenas aspectos da interação de um determinado número de fatores, cada um dos quais atua sobre os outros e é influenciado pelos outros?". (Dewey, *Liberté et Culture*, Paris, 1955, págs. 18, 21).

abstrata, escala de possuidores e não-possuidores, de ricos e pobres, de gente que dispõe de uma propriedade e gente que dela não dispõe, e assim por diante. Em outras palavras: o conceito de economia, nesta concepção, reduz-se à velha "teoria dos fatores" e a economia é concebida como riqueza, propriedade, poder do dinheiro ou força da posse, e coisas assim. Sobre a base de tal teoria se chega à superficial conclusão polêmica de que a força econômica de um indivíduo não se faz acompanhar necessariamente da efetiva detenção do poder;[38] à construída unilateralidade do "determinismo econômico" se opõe o determinismo pluralista da economia, do poder e da posição social, uma concepção, portanto, que na sua essência constitui um *retorno* à teoria atomística dos fatores. Para Max Weber a economia, o poder e a posição social formam séries independentes e autônomas, que conduzem a uma existência supra-histórica. Na realidade: a) a posição econômica, b) a posição social com a hierarquia do prestígio social, da honra, do crédito, etc., c) a distribuição do poder político – possuem uma relativa autonomia *no interior e sobre o fundamento* de uma determinada formação econômico-social, em cujo âmbito e sobre cuja base funcionam, se interpenetram e se influenciam reciprocamente. A ilusão óptica de que a posição social e o poder político não são "em última instância" dependentes da

38. É um paradoxo histórico – aliás facilmente explicável – que após a primeira guerra mundial os sociólogos burgueses demonstrassem, baseados na teoria das classes de Weber, a *impossibilidade* de uma sociedade sem classes (pois era necessário demonstrar o caráter utópico da recém-criada sociedade soviética), enquanto após a segunda guerra mundial aquela mesma teoria oferece os argumentos para confirmar a opinião do progressivo desaparecimento das classes, dos contrastes de classe e da pacificação da luta de classes nas mais maduras nações sob regime monopolístico-capitalista. Para a primeira afirmação, ver Paul Mombert, *Zum Wesen der sozialen Klasse*, in: *Hauptprobleme der soziologie*, 1923, Vol. II, pág. 267. Para a outra argumentação, especialmente: J. Bernard e H. von Schelsky (*Transactions of the World Congress of Sociology*, 1956, vol. III, págs. 26-31, e 1954, vol. II, pág. 360).

economia, da estrutura econômica da sociedade, mas que formam três ordens independentes autônomas e que se influenciam, decorre de que a economia é compreendida muito simplesmente como fator, ao qual são e devem ser juntados outros fatores para se obter a "completicidade". É verdade que dispor de dinheiro (Geldbesitz) não constitui por si mesmo uma qualificação de classe, assim como a indigência não constitui por si mesma uma desqualificação de classe. Contudo, a propriedade ou a indigência, que constituem a posição social mas não conferem a participação em uma classe, conduzem a determinadas conseqüências sociais de classe ou políticas, *dependendo da estrutura econômico-social.* O problema do quixotismo, por exemplo, pode ser explicado sobre o fundamento da transferência dos valores (honra de casta) da velha ordem sobrevivente – em cujo âmbito atuavam *normalmente* – para uma sociedade com uma estrutura diferente e uma diferente hierarquia de valores, na qual, portanto, os *antigos* valores podem atuar *de maneira extraordinária e com um efeito e um significado absolutamente contrários. A mudança da função de determinados valores não é o resultado de uma avaliação subjetiva, mas de uma mudança objetiva das relações sociais.* De modo análogo, também a problemática do poder, da estrutura do poder e da sua modificação não pode ser compreendida do ponto de vista do fator econômico (riqueza, poder da propriedade, etc.), mas através das leis da estrutura econômica desta ou daquela formação social. Resumindo, podemos dizer: *a distribuição da riqueza ("economia"), a hierarquia e a estrutura do poder ("poder") e a escala da posição social ("prestígio") são determinadas pelas leis que têm origem na estrutura econômica da ordem social em determinada etapa do desenvolvimento.* O problema de como, em uma determinada sociedade, é repartido o poder, quem é o detentor do poder, como ele é exercido, e portanto qual é a natureza da *hierarquia do poder*; o problema de qual é o critério e a escala do prestígio social, como e entre quem são distribuídas as honrarias, quem é autoridade, herói ou herege e "diabo", e portanto qual é o caráter e a escala da *posição social*; enfim, de que modo é distribuída a riqueza, como a sociedade se divide entre possuidores e destituídos ou então nos que

possuem mais e nos que possuem menos, portanto qual é a *divisão da riqueza*: em suma, todos estes problemas, que Weber e a sua escola consideram autônomos, decorrem da estrutura econômica da formação social e só com base nela podem ser explicados racionalmente.

A demonstração da *unidade* da realidade social criada pela estrutura econômica pode, todavia, tornar-se um obstáculo à investigação científica se a unidade é transformada em identidade metafísica e a totalidade concreta da realidade social degenera em uma totalidade abstrata. Daí se explica por que a sociologia burguesa, que abandonou o ponto de partida metodológico do monismo e passou ao exame minucioso de determinados campos e momentos da realidade social – para os quais constituiu ramos científicos independentes (sociologia do poder, sociologia da arte, sociologia da cultura, sociologia da ciência, sociologia da religião e assim por diante) – alcança certos resultados positivos, enquanto o *mero insistir* sobre o exato – apenas potencialmente exato – ponto de partida metodológico conduz a aborrecidas repetições, *se a verdade deste ponto de partida não se realiza como totalidade concreta e se detém na identidade metafísica ou na totalidade vazia.*

A arte e o equivalente social

A investigação filosófica é coisa completamente diferente do mero girar em círculo. Mas quem gira em círculo e quem levanta questões filosóficas? O círculo na reflexão é um circuito de questões em cujo âmbito o pensamento se move com a ingênua e inconsciente convicção de que o circuito dos problemas é criação *sua, própria.* A problemática está traçada, as questões foram programadas e a investigação se ocupa da precisão dos conceitos. Mas quem traçou e determinou a problemática? Quem traçou o círculo em que se encerrou a investigação?

Na discussão sobre o realismo e o não-realismo as definições se tornam precisas, os conceitos são reformados, algumas palavras são substituídas por outras, mas toda esta atividade se desenvolve na base de um pressuposto tácito e não investigado. Discute-se qual é a posição do artista face à realidade, quais os meios que o artista emprega para representar a realidade, se esta ou aquela tendência reflete a realidade de maneira adequada, verdadeira e artisticamente perfeita; mas sempre se pressupõe tacitamente que a coisa mais evidente, a coisa mais notória e, portanto, aquela que menos exige pesquisa e exame, é justamente a realidade. Mas que é a realidade? Pode dar frutos a discussão a propósito do realismo ou do não-realismo se só os conceitos relativos aos problemas *secundários* são determinados com precisão, enquanto a questão *fundamental* fica sem solução? Uma tal discussão não necessitará talvez de uma "revolução copernicana" que torne a fazer pousar solidamente sobre a terra toda esta problemática, que agora é revirada de pernas para o ar, revolução que, mediante a elucidação do problema central, crie os pressupostos para a solução das questões ulteriores?

Toda concepção do realismo ou do não-realismo é baseada sobre uma consciente ou inconsciente concepção da realidade. O que seja o realismo ou o não-realismo em arte depende sempre do que é a realidade e de como se concebe a própria realidade. Portanto, a *posição materialista da problemática começa* no momento em que se parte desta dependência com o de um fundamento essencial.

A poesia não é uma realidade de ordem inferior à economia: também ela é do mesmo modo realidade humana, embora de gênero e de forma diversos, com tarefa e significado diferentes. A economia não gera a poesia, nem direta nem indiretamente, nem imediata nem mediatamente: é o homem que cria a economia e a poesia como produtos da *praxis* humana. A filosofia materialista não pode basear a poesia sobre a economia, ou mascarar a economia – entendida como única realidade – sob aparências várias menos reais e quase imaginárias, como a política, a filosofia ou a arte; ela deve primei-

ramente investigar a origem da própria economia. Quem parte da economia como de algo dado e não derivável ulteriormente como causa mais profunda e originária, realidade única e autêntica que não admite investigação ulterior, transforma a economia em resultado, em uma coisa, em um fator histórico autônomo, e assim opera a fetichização da economia. O materialismo dialético é uma filosofia radical porque não se detém nos produtos humanos como numa verdade de última instância, mas penetra até as raízes da realidade social, isto é, até o homem como sujeito objetivo, ao homem como ser que *cria* a realidade social. Somente sobre a base desta determinação *materialista* do homem como sujeito objetivo – ou seja, como ser que, dos materiais da natureza e em harmonia com as leis da natureza como pressuposto imprescindível, cria uma *nova* realidade, uma realidade social humana – podemos *explicar* a economia como a estrutura fundamental da objetivação humana, como a ossatura das relações humanas, como a característica elementar da objetivação humana, como o fundamento econômico que determina a superestrutura. O primado da economia não decorre de um superior grau de realidade de alguns produtos humanos, *mas do significado central da praxis e do trabalho na criação da realidade humana.* As considerações renascentistas sobre o homem (e o renascimento *revelou* o homem e o mundo humano à época moderna) começam pelo trabalho, concebendo-o em sentido amplo como criação e, portanto, como algo que distingue o homem dos animais e pertence exclusivamente ao homem: Deus não trabalha, apesar de criar, enquanto o homem cria e trabalha ao mesmo tempo. No renascimento, a criação e o trabalho ainda estão unidos, porque o mundo humano nasce na transparência, como a Vênus de Botticelli nasce de uma concha marinha na natureza primaveril. A criação é algo de nobre e elevado. Entre o trabalho como criação e os *mais elevados* produtos do trabalho existe um vínculo direto: os produtos indicam o seu criador, isto é, o homem, que se acha *acima* deles, e expressam do homem não apenas o que ele já é e o que ele já alcançou, mas também tudo o que ele ainda pode vir a ser. Os produtos não testemunham apenas a atual capacidade criativa

do homem, mas também e em especial as suas infinitas potencialidades: "Tudo o que nos circunda é obra nossa, obra do homem: as casas, os palácios, as cidades, os esplêndidos edifícios esparsos por toda a terra. Mais parecem obra de anjos, contudo são obra dos homens... Quando vemos tais maravilhas, compreendemos que podemos criar coisas melhores, mais belas, mais graciosas e mais perfeitas do que as que criamos até hoje".[39]

O capitalismo rompe este vínculo direto, separa o trabalho da criação, os produtos dos produtores e transforma o trabalho numa fadiga incriativa e extenuante. A criação começa além das fronteiras do trabalho industrial. A criação é arte, enquanto o trabalho industrial é ofício, é algo maquinal, repetitivo, e portanto algo pouco apreciado e que se autodespreza. O homem – que durante a renascença ainda é criador e sujeito – se rebaixa ao nível dos produtos e dos objetos de uma mesa, de uma ferramenta, de um martelo. Com a perda do domínio sobre o mundo material criado, o homem perde também a realidade. A autêntica realidade é o mundo objetivo das coisas e das relações humanas reificadas, diante das quais o homem é uma fonte de erros, de subjetividade, de inexatidão, de arbítrio e por isso é uma realidade imperfeita. No século XIX a mais sublime realidade já não troveja nos céus sob o aspecto de um deus transcendente, que é uma imagem mistificada do homem e da natureza; a realidade desce sobre

39. *"Nostra namque, hoc est humana, sunt, quoniam ab hominibus effecta, quae cernuntur, omnes domos, omnia oppida, omnes urbes, omnia denique orbis terrarum aedificia, quae nimirum tanta et talia sunt, ut potius angelorum quam hominum opera, ob magnam quandam eorum excellentia, iure censeri debeant..."* G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, Basiléia, 1532, págs. 129 e seguintes. Ver também: E. Garin, *Filosofi italiani del quattrocento*, Florença, 1942, págs. 238-242. Manetti (1396-1459), no ardor da polêmica, esquece que tudo quanto é humano pode degenerar mais exatamente nesta sua programática unilateralidade; o seu confiante manifesto do humanismo faz o efeito de um feitiço encantador. Cervantes, cem anos mais tarde, já não compartilha este otimismo e alcança uma compreensão muito mais profunda da problemática humana.

a terra sob o manto da "economia" transcendente, que é um produto material fetichizado pelo homem. A economia transforma-se no fator econômico. Que é realidade e como é criada? A realidade é "economia" e todo o resto é sublimação ou mascaramento da "economia". Que é economia? A "economia" é o fator econômico, isto é, uma parte do ser social fetichizado, a qual – graças à atomização do homem na sociedade capitalista – obteve não apenas a autonomia, mas também o predomínio sobre o homem impotente porque esmigalhado, e sob esta aparência fetichizada, ou seja, deformada, ela se apresentou à consciência dos ideólogos do século XIX e começou a incutir terror como fator econômico, isto é, como causa originária da realidade social. Na história das teorias sociais podem-se citar dezenas de nomes – aos quais poderíamos acrescentar outros mais – para os quais a economia assume este oculto caráter autônomo. São os ideólogos do "fator econômico". Desejamos insistir em que a filosofia materialista nada tem a ver com a "ideologia do fator econômico".

O marxismo não é um materialismo mecânico que pretenda reduzir a consciência social, a filosofia e a arte a "condições econômicas" e cuja atividade analítica se fundamente, por isso, no desmascaramento do núcleo terreno das formas espirituais. Ao contrário, a dialética materialista demonstra como o sujeito concretamente histórico cria, a partir do próprio fundamento materialmente econômico, idéias correspondentes e todo um conjunto de formas de consciência. Não reduz a consciência às condições dadas; concentra a atenção no processo ao longo do qual *o sujeito concreto produz e reproduz a realidade social; e ele próprio, ao mesmo tempo, é nela produzido e reproduzido.*

A adição acrítica de fenômenos espirituais rígidos e não analisados a "condições sociais" igualmente rígidas e concebidas acriticamente, procedimento tantas vezes reprovado ao marxismo e que passa quase como a essência do seu método, caracteriza uma série de trabalhos de autores idealistas, e lhes serve como critério de explicação científica do real, de tal modo que a idealismo mais desenfreado se vê de braços dados com o materialismo mais

vulgar.[40] Um dos exemplos mais difundidos de semelhante simbiose é o problema do romantismo. Num determinado setor da literatura, a poesia e a filosofia romântica se explicam pela debilidade econômica da Alemanha, pela impotência da burguesia germânica à época da revolução francesa, pela desintegração e o atraso da situação alemã da época. Procura-se a verdade de formas de consciência fixadas, rígidas, e nesse sentido incompreendidas e exteriores, nas condições de uma época determinada. Mas o marxismo – e nisto está a sua contribuição revolucionária – foi o primeiro a defender a concepção de que a verdade da consciência social está no *ser* social. *E as condições não são o ser.* Da confusão entre o ser e as condições, no curso da exegese da problemática citada, origina-se toda uma série de equívocos ulteriores: a idéia de que o romantismo é um conjunto de características de uma determinada *forma* histórica de romantismo: o medievalismo, o povo idealizado, a fantasia, a natureza romantizada, a nostalgia; mas o romantismo gera continuamente novas características e deixa de lado as antigas. A idéia, em suma, de que a diferença entre o romantismo e o anti-romantismo consiste em que o romantismo tende para o passado, enquanto o anti-romantismo visaria ao futuro. Enquanto isso, as correntes românticas do século XX demonstram, ao contrário, que também o futuro ocupa um posto importante entre as categorias do romantismo. A idéia de que a diferença entre romantismo e anti-romantismo consiste em que o romantismo teria nostalgia da Idade Média, enquanto o anti-romantismo se sentiria atraído pela Antiguidade; mas também a Antiguidade, como afinal de contas qualquer outra coisa, pode constituir-se objeto da nostalgia romântica.

Em tal concepção temos, portanto, de um lado as condições que formam o conteúdo da consciência, e de outro uma consciência passiva que é formada pelas condições. Enquanto a consciência é

40. Ver, por exemplo, a explicação do romantismo e da consciência infeliz no livro de Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1951.

passiva e impotente, as condições são determinantes e onipotentes. Mas o que são estas "condições"? A onipotência não é uma qualidade necessária das "condições", assim como a passividade não é uma eterna particularidade da consciência. O antinomismo das "condições" e da consciência é uma das formas históricas transitórias da dialética de sujeito e objeto, que é o fator fundamental da dialética social.

O homem não existe sem "condições" e só é criatura social através das "condições". O contraste entre o homem e as "condições", o antinomismo da consciência impotente e das onipotentes "condiçõe", consiste no contraste entre as "condições" isoladas e o íntimo obscurecimento do homem isolado. O ser social não coincide com a situação dada, nem com as condições, nem com o fator econômico, os quais – considerados isoladamente – são aspectos deformados deste mesmo ser. Em determinadas fases do desenvolvimento social o ser do homem é transtornado, já que o aspecto objetivo de tal ser – sem o qual o homem perde a própria humanidade e se transforma numa ilusão idealística – é separado da subjetividade, da atividade, das potencialidades e possibilidades humanas. Nesta transformação histórica o aspecto objetivo do homem se transforma em uma objetividade alienada, em uma objetividade morta, desumana (as "condições" ou o fator econômico) e a subjetividade humana se transforma em existência subjetiva, miséria, necessidade, vazio, em uma possibilidade meramente abstrata, no desejo.

O caráter social do homem, porém, não consiste apenas em que ele sem o objeto não é nada; consiste antes de tudo em que ele demonstra a própria realidade em uma *atividade objetiva*. Na produção e reprodução da vida social, isto é, na criação de si mesmo como ser histórico-social, o homem produz:

1) os bens materiais, o mundo materialmente sensível, cujo fundamento é o trabalho;

2) as relações e as instituições sociais, o complexo das condições sociais;

3) e, sobre a base disto, as idéias, as concepções, as emoções, as qualidades humanas e os sentidos humanos correspondentes.

Sem o sujeito, estes produtos sociais do homem ficam privados de sentido, enquanto o sujeito sem pressupostos materiais e sem produtos objetivos é uma miragem vazia. *A essência do homem é a unidade da objetividade e da subjetividade.*

Na base do trabalho, no trabalho e por meio do trabalho o homem criou a si mesmo não apenas como ser pensante, qualitativamente distinto dos outros animais de espécies superiores, mas também como único ser do universo, por nós conhecido, que é capaz de criar a realidade. O homem é parte da natureza e é natureza ele próprio. Mas é ao mesmo tempo um ser que na natureza, e sobre o fundamento do domínio da natureza – tanto a "externa" como a própria – cria uma *nova* realidade, que não é redutível à realidade natural. O mundo que o homem cria como realidade humano-social tem origem em condições independentes do homem e sem elas é absolutamente inconcebível; não obstante, isso diante delas apresenta uma qualidade diversa e é irredutível a elas. O homem se origina da natureza, é uma parte da natureza e ao mesmo tempo ultrapassa a natureza; comporta-se livremente com as próprias criações, procura destacar-se delas, levanta o problema do seu significado e procura descobrir qual o seu próprio lugar no universo. Não fica encerrado em si mesmo e no próprio mundo. Como cria o mundo humano, a realidade social objetiva e tem a capacidade de superar uma situação dada e determinadas condições e pressupostos, tem ainda condições para compreender e explicar o mundo não-humano, o universo e a natureza. O acesso do homem aos segredos da natureza é possível sobre o fundamento da *criação* da realidade humana. A técnica moderna, os laboratórios experimentais, os ciclotrônios e os foguetes refutam a opinião de que o conhecimento da natureza se baseia na contemplação.

A *praxis* humana se manifesta, além disso, também sob um outro aspecto: ela é o cenário onde se opera a metamorfose do objetivo no subjetivo e do subjetivo no objetivo, ela se transforma no centro ativo onde se realizam os intentos humanos e onde se desvendam as leis da natureza. A *praxis* humana funde a causalidade com a finalidade. Mas se partimos da *praxis* humana como da fundamental

realidade social, de novo descobrimos que também na consciência humana sobre o fundamento da *praxis* e em uma unidade indissolúvel, se formam duas funções essenciais: a consciência humana é ao mesmo tempo registradora e projetadora, verificadora e planificadora: é simultaneamente reflexo e projeto.

O caráter dialético da *praxis* imprime uma marca indelével em *todas* as criações humanas. Logo também sobre a arte. Uma catedral da Idade Média não é apenas expressão e imagem do mundo feudal, é ao mesmo tempo um elemento da estrutura daquele mundo. Não só reproduz artisticamente a realidade da Idade Média, mas ao mesmo tempo também a produz artisticamente. *Toda obra de arte apresenta um duplo caráter em indissolúvel unidade: é expressão da realidade, mas ao mesmo tempo cria a realidade, uma realidade que não existe fora da obra ou antes da obra, mas precisamente apenas na obra.*

Conta-se que os nobres de Amsterdam repudiaram indignados *A Ronda da Noite* (1642) de Rembrandt, na qual não se reconheciam e que lhes dava a impressão de uma realidade deformada. Por conseguinte, a realidade só será conhecida exatamente se o homem se reconhece nela? Esta opinião pressupõe que o homem se conhece, sabe o aspecto que tem e quem ele é, que conhece a realidade e sabe o que é a realidade *independentemente* da arte e da filosofia. Mas de onde o homem sabe tudo isto e de onde tira a certeza de que o que ele sabe é a verdade mesma e não apenas a sua *própria representação* da realidade? Aqueles nobres defendiam a sua representação da realidade contra a realidade da obra de Rembrandt colocando, portanto, em pé de igualdade os preconceitos e a realidade. Sustentavam a tese de que a verdade se encontrava nas suas representações, e que, portanto, as suas representações eram representações da realidade. Do que se tira de modo perfeitamente lógico a conclusão de que a expressão artística da realidade devia consistir na tradução das suas representações da realidade para a linguagem sensível das obras de arte. A realidade, portanto, é conhecida e o artista apenas a reconhece e a ilustra. A obra de arte, porém, não é um reconhecimento das *representações* da realidade. Sendo obra e sendo arte ela reco-

nhece a *realidade* e ao mesmo tempo, em unidade indissolúvel com tal expressão, *cria* a realidade, a realidade da beleza e da arte.

As interpretações tradicionais da história da poesia, da filosofia, da pintura e da música não contestam que todas as *grandes* correntes artísticas e do pensamento nasceram na luta contra concepções já superadas. Mas *por quê?* Costuma-se falar no peso dos preconceitos e da tradição, concebem-se "leis" segundo as quais o desenvolvimento das formas espirituais da consciência se processaria como histórico alternar-se de dois tipos "eternos" (classicismo e romantismo) ou então como oscilação pendular de um extremo ao outro. Tais "explicações", porém, não explicam nada. Só servem para esconder o problema.

A ciência contemporânea com os seus pressupostos baseia-se na revolução de Galileu. A natureza é um livro aberto e o homem pode lê-lo, com a condição, no entanto, de que *aprenda a linguagem* em que está escrito. Desde o momento em que a linguagem da natureza é a "lingua mathematica", o homem não pode explicar cientificamente a natureza nem *dominá-la* praticamente se não faz sua a linguagem das figuras geométricas e dos símbolos matemáticos, motivo pelo qual quem não domina a matemática está excluído da compreensão científica da natureza. Para este a natureza (naturalmente a natureza em *um* dos seus aspectos) é muda.

Em que linguagem está escrito o livro do mundo humano e da realidade humano-social? Como e para quem se desvenda tal realidade? Se a realidade humano-social fosse conhecida na sua realidade por si mesma e na consciência ingênua cotidiana, neste caso a filosofia e a arte se tornariam um luxo inútil que, segundo as exigências, pode ser levado em consideração ou rejeitado. A filosofia e a arte não fariam outra coisa do que repetir mais uma vez – seja conceitualmente com linguagem intelectual, seja por imagens com linguagem emocional – aquilo que já é sabido sem o seu concurso e o que existe *para o homem* independentemente delas.

O homem quer compreender a realidade, mas freqüentemente consegue ter "em mãos" apenas a superfície da realidade ou uma falsa aparência. Como então se desvenda a realidade na sua auten-

ticidade? Como se manifesta para o homem a verdade da realidade humana? O homem chega por meio de ciências especiais ao conhecimento de setores parciais da realidade humano-social e à comprovação da sua verdade. Para o conhecimento da realidade humana *no seu conjunto* e para descobrir a verdade da realidade na *sua autenticidade*, o homem dispõe de dois "meios": a filosofia e a arte. Por *esta razão* a arte e a filosofia possuem para o homem um significado específico e uma missão particular. Na sua função, a arte e a filosofia são para o homem vitalmente importantes, inestimáveis e insubstituíveis. Rousseau diria que são inalienáveis.

Na grande arte a realidade se revela ao homem. A arte, no sentido próprio da palavra, é ao mesmo tempo desmistificadora e revolucionária, pois conduz o homem desde as representações e os preconceitos sobre a realidade, até à própria realidade e à sua verdade. Na arte autêntica e na autêntica filosofia[41] revela-se a verdade da história: aqui a humanidade se defronta com a sua própria realidade.[42]

Qual é a realidade que na arte se revela ao homem? Talvez uma realidade que o homem *já* conhece e da qual deseja apenas apropriar-se sob *outra* forma, isto é, representando-a sensivelmente? Se os dramas de Shakespeare não são "nada mais que"[43] a representação artística da luta de classe na época da acumulação primitiva, se um palácio renascentista não é "nada mais que" a expressão do poder de classe da burguesia capitalista então nascente, se impõe, neste ponto, a questão: por que estes fenômenos sociais que existem por si mesmos e independentemente da arte devem ser *mais* uma

41. Os epítetos "autêntica", "grande" etc., deveriam ser um pleonasmo. Em determinadas circunstâncias, porém, são necessários para maior precisão de linguagem.

42. Podemos demonstrar com evidência essas deduções gerais a propósito de uma das maiores obras de arte da primeira metade do século XX, a *Guernica* de Picasso, a qual evidentemente não é nem uma incompreensível deformação da realidade, nem uma experiência cubista "não-realista".

43. A fórmula "nada mais que" como expressão típica do reducionismo já foi objeto de esclarecimento no fim do primeiro capítulo.

vez representados pela arte, isto é, sob uma aparência que constitui um mascaramento da sua natureza real e que, em certo sentido, ao mesmo tempo esconde e manifesta a sua verdadeira essência? Pressupõe-se, nesta concepção, que a verdade expressa pela arte pode ser alcançada também por uma outra via, com a diferença de que a arte apresenta tal verdade "artisticamente", em imagens que possuem uma evidência sensível, enquanto sob um outro aspecto esta mesma verdade seria muito menos *sugestiva*.

Um templo grego, uma catedral medieval ou um palácio renascentista *exprimem* a realidade, mas ao mesmo tempo *criam* a realidade. Não criam, todavia, apenas a realidade antiga, medieval ou renascentista; não são apenas elementos construtivos cada um de sua respectiva realidade, mas criam, como *perfeitas obras artísticas*, uma realidade que sobrevive ao mundo histórico da Antiguidade, da Idade Média e do Renascimento. Em tal sobrevivência revela-se o *caráter específico* da sua realidade. O templo grego é algo diverso de uma moeda antiga, que com o desaparecimento do mundo antigo perdeu a própria realidade, não tem mais validade, e já agora não vale como meio de pagamento e materialização de um valor. Com o desaparecimento do mundo histórico perdem a sua realidade também os elementos que nele tinham uma função: o templo antigo perdeu a sua imediata função social como local destinado aos ofícios divinos e às cerimônias religiosas; o palácio renascentista já não é mais o símbolo visível do poder nem a autêntica sede de um magnata do renascimento. Mas com o desaparecimento do mundo histórico e com a abolição das suas funções sociais nem o templo antigo nem o palácio renascentista perderam o seu valor artístico. Por quê? Porque talvez exprimam um mundo que na sua historicidade já desapareceu mas que neles continua a sobreviver? Como e através de que sobrevivem? Como conjunto de condições dadas? Como material trabalhado e elaborado por homens que nele imprimiram as suas próprias características? A partir de um palácio renascentista é possível fazer induções sobre o mundo renascentista; por meio do palácio renascentista é possível adivinhar a posição do homem na natureza, o grau de realização da liberdade individual, a divisão do

espaço e a expressão do tempo, a concepção da natureza. A obra de arte, contudo, exprime o mundo enquanto o cria. Cria o mundo enquanto revela e verdade da realidade, enquanto a realidade se exprime na obra de arte. Na obra de arte a realidade fala ao homem.

Partimos da idéia de que a investigação da relação entre a arte e a realidade, e a concepção dela decorrente, do realismo e do não-realismo, exigem necessariamente resposta à pergunta: que é a realidade? De outro lado, justamente a análise da obra de arte nos leva a fazer a pergunta que constitui o principal objeto das nossas considerações: o que é a realidade humano-social e como se cria esta mesma realidade?

Se se considera a realidade social em relação à obra de arte exclusivamente como as condições e as circunstâncias históricas que determinaram ou condicionaram a origem da obra, a obra em si e a sua qualidade artística tornam-se algo inumano. Se a obra é fixada apenas como obra social, predominantemente ou exclusivamente na forma de objetividade reificada, a subjetividade será concebida como algo associal, como um fato condicionado, porém não criado nem constituído pela realidade social. Se se concebe a realidade social em relação à obra de arte como condicionalidade do tempo, como historicidade da situação dada ou como equivalente social, cai o monismo da filosofia materialista e no seu lugar se introduz o dualismo da situação dada e dos homens: a situação coloca as tarefas e os homens reagem a elas. Na sociedade capitalista moderna o momento subjetivo da realidade social foi separado do objetivo e os dois momentos se erguem um contra o outro como duas substâncias independentes: como mera subjetividade, de um lado, e como objetividade reificada, do outro. Daí se originam as mistificações: de um lado o automatismo da situação dada; do outro, a psicologização e a passividade do sujeito. A realidade social, porém, é infinitamente mais rica e mais concreta do que a situação dada e as circunstâncias históricas, *porque ela inclui em si mesma a praxis humana objetiva*, a qual cria tanto a situação como as circunstâncias. Estas constituem o aspecto coagulado da realidade social. Assim que se separam da *praxis* humana, da atividade objetiva do homem, tornam-se algo

rígido e inanimado.[44] A "teoria" e o "método" colocam esta rígida materialidade em relação causal com o "espírito", com a filosofia e a poesia. O resultado disto é a vulgarização. O sociologismo reduz a realidade social a situação, às circunstâncias, às condições históricas, que, assim deformadas, assumem o aspecto da objetividade natural. A relação entre as "condições" e as "circunstâncias históricas" assim entendidas, de um lado, e a filosofia e a arte, do outro, não pode deixar de ser *essencialmente* mecânica e exterior. O sociologismo iluminista esforça-se por eliminar tal mecanicismo mediante uma complexa hierarquia de "termos mediadores" autênticos ou construídos (a "economia" se acha "mediatamente" em contato com a arte), mas faz obra de Sísifo. Para a filosofia materialista – que partiu da questão revolucionária: *como é criada a realidade social?* – a própria realidade social existe não apenas sob a forma de "objeto", de situação dada, de circunstâncias, mas sobretudo como atividade objetiva do homem, que cria as situações como parte objetivizada da realidade social.

Para o sociologismo, cuja mais lacônica definição consiste em substituir o ser social pela situação dada, a situação muda e o sujeito humano reage ante ela. Reage como um conjunto imutável de faculdades emocionais e espirituais, isto é, captando, conhecendo e representando, artística ou cientificamente, a própria situação. A situação muda, se desenvolve, e o sujeito humano marcha paralelamente a ela e a fotografa. O homem torna-se um fotógrafo da situação. Tacitamente parte-se do pressuposto de que no curso da história várias estruturas econômicas se alternaram, tronos foram derrubados, revoluções triunfaram, mas a faculdade do homem de "fotografar" o mundo continua sendo a mesma da Antiguidade até hoje.

---

44. Marx assinala o caráter reacionário e apologético dos historiadores burgueses e em geral da concepção da realidade social, com uma observação lapidar: "... conceber as relações históricas separadamente da atividade" (Marx, *Deutsche Ideologie*, Berlim, 1953, pág. 37) [Tr. ital. *Ideologia tedesca,* Roma, ed. Rinascita].

O homem capta a realidade, e dela se apropria "com todos os sentidos", como afirmou Marx; mas estes sentidos, que reproduzem a realidade para o homem, são eles próprios um produto histórico-social.[45] O homem deve ter desenvolvido o sentido correspondente a fim de que os objetos, os acontecimentos e os valores tenham um sentido para ele. Para o homem que não tem os sentidos de tal modo desenvolvidos, os outros homens, as coisas e os produtos carecem de um sentido real, são absurdos. O homem *descobre* o sentido das coisas porque ele se cria um sentido humano para as coisas. Portanto, um homem com sentidos desenvolvidos possui um sentido também para tudo quanto é humano, ao passo que um homem com sentidos não desenvolvidos é fechado diante do mundo e o "percebe" não universal e totalmente, com sensibilidade e intensidade, mas de modo unilateral e superficial, apenas do ponto de vista do seu "próprio mundo", que é uma fatia unilateral e fetichizada da realidade.

Não criticamos o sociologismo por se voltar para a situação dada, para as circunstâncias, para as condições *a fim de* explicar a cultura, mas por não compreender o *significado* da situação em si mesma, nem o significado da situação *em relação* com a cultura. A situação *por fora* da história, a situação *sem* sujeito, constitui não só uma configuração petrificada e mistificada, mas ao mesmo tempo uma configuração destituída de *sentido objetivo*. Sob este aspecto as "condições" carecem daquilo que é mais importante também do ponto de vista metodológico, isto é, um significado objetivo próprio, e *recebem*, ao invés, um sentido ilegítimo conforme as opiniões, os reflexos e a cultura do cientista.[46] A realidade social deixou de ser

45. "Os sentidos têm a sua história." (M. Lifschitz, *Marx und die Aesthetik*, Dresden, 1960, pág. 117).

46. Se o cientista não tem sensibilidade para a arte, comporta-se como Kuczynski e acredita que o melhor breviário de economia política foi escrito justamente por Goethe sob o fascinante título: *Dichtung und Wahrheit* [Poesia e Verdade]. Ver J. Kuczynski, *Studie o krásné literature a politické ekonomii* (Estudos de Literatura e Economia Política), Praga, 1956. Para desculpar o autor diga-se que as suas opiniões são apenas um eco do seu tempo.

para a investigação aquilo que ela é objetivamente, vale dizer, a totalidade concreta, e se cinde em dois todos heterogêneos e independentes, que o "método" e a "teoria" se esforçam por reunir; a cisão entre totalidade concreta e realidade social leva à seguinte conclusão: de um lado petrifica-se a situação, enquanto, de outro lado, petrificam-se o espírito, o psiquismo, o sujeito. A situação pode ser passiva; em tal caso o espírito, o psiquismo como sujeito ativo, sob o aspecto do "impulso vital", a põe em movimento e lhe atribui um sentido. Ou então a situação é ativa, torna-se ela própria sujeito, e o elemento psíquico ou a consciência não tem outra função a não ser a de conhecer de modo exato ou mistificado a lei científico-natural peculiar à própria situação.

Já se constatou muitas vezes que o método de Plekanov se revela insuficiente diante da pesquisa da problemática artística.[47] Tal insuficiência se manifesta tanto na aceitação de formas ideológicas já prontas, para as quais se encontra um equivalente econômico ou social, quanto na rigidez conservadora com que se barra o acesso à compreensão da arte moderna e se considera o impressionismo como a última palavra do "modernismo". Todavia, parece que os pressupostos teórico-filosóficos dessa insuficiência não foram bastante examinados. Nas suas concepções teórico-filosóficas, Plekanov nunca superou o dualismo de situação dada e elemento psíquico porque não compreendeu perfeitamente o sentido do conceito marxista da *praxis*. Plekanov cita as teses de Marx sobre Feuerbach e observa que em certa medida elas contêm o programa do materialismo moderno. Se o marxismo – continua Plekanov – não quer reconhecer a superioridade do idealismo em um *determinado* campo, deve saber

47. O método de Plekanov para escrever a história da literatura se reduz ao seguinte procedimento: primeiro se constrói a história meramente ideológica dos argumentos (freqüentemente tomada de empréstimo no seu aspecto já elaborado à literatura científica burguesa). Depois sob este *ordo et connexio idearum*, mediante suposições geralmente muito engenhosas, se insere um *ordo et connexio rerum*. Plekanov define este procedimento como "descoberta do equivalente social". M. Lifschitz, *Voprosy iskusstva i filosofii [Problemas de Arte e de Filosofia]*. Moscou, 1935, pág. 310.

dar uma interpretação materialista de *todos* os aspectos da vida humana.[48] Após estas palavras de introdução, Plekanov apresenta sua própria interpretação dos conceitos marxistas de "atividade humana sensível", *praxis*, subjetividade: "O aspecto subjetivo da vida humana é precisamente o aspecto psicológico: o *espírito humano*, os sentimentos e as idéias dos homens".[49] Assim Plekanov põe de um lado a psicologia, os estados psicológicos ou ainda os estados de ânimo, a situação dos costumes, os sentimentos e as idéias, e de outro lado as condições econômicas. Os sentimentos, as idéias, os estados de ânimo, os costumes são "explicados materialisticamente" se o forem através da história econômica. Depois de tais considerações fica claro antes de tudo que Plekanov se afasta de Marx no *ponto cardeal*, em que o materialismo marxista conseguiu superar tanto *os lados débeis* de todo o materialismo precedente quanto os méritos de *idealismo*, ou seja, na concepção do sujeito. Plekanov concebe o sujeito como "espírito do tempo", como costumes e psiquismo, ao qual correspondem no pólo oposto as condições econômicas, de *tal modo que da concepção materialista da história desaparece a* praxis *objetiva, a mais importante descoberta de Marx*. As análises da arte feitas por Plekanov falham porque na sua concepção da realidade – de que partem tais análises – falta como momento constitutivo a *praxis* humana objetiva, a "atividade humana sensível", que não pode ser reduzida a "psiquismo" ou a "espírito do tempo".

Historicidade e mau historicismo

O famoso fragmento de Marx sobre a arte antiga compartilha a sorte de muitas concepções geniais: o seu significado real é obs-

48. Nesta concepção total do marxismo Lênin se acha de acordo com Plekanov, mas já aqui os dois divergem pelo conceito da *praxis* que Lênin concebe de modo completamente diferente de Plekanov.

49. Plekanov, *Ocerki po istorii materializma, cit.*, tomo II, pág. 171.

curecido pela massa de exegeses e pela obviedade das contínuas citações.[50] Levantou Marx, efetivamente, o problema do significado e da supratemporalidade da arte antiga? Pretendia ele resolver a problemática da arte e da beleza? Esse pensamento se insere como uma idéia esporádica e isolada ou vem associado a outras concepções do autor? Qual é o seu autêntico significado? Por que naufragam os comentadores que entendem este trecho na sua imediaticidade literal, como um convite para procurar uma explicação do valor de idealidade da arte grega? Por que naufragam os intérpretes que consideram como satisfatória a imediata réplica de Marx e que não se detêm no fato de que o manuscrito é interrompido exatamente em meio do desenrolar do pensamento, e que a argumentação não foi levada a termo?

No fragmento que trata do método da economia política, da metodologia das ciências sociais e dos problemas da concepção materialista da história, as considerações relativas à arte têm um significado derivado: não examinam particularmente o *epos* grego, mas, com o *seu* exemplo, resolvem uma problemática diversa, *mais geral*. A atenção não se concentra no esclarecimento do caráter ideal da arte antiga, mas na expressão dos problemas de *gênese e validade*: a *dependência* histórico-social da arte e das idéias não coincide com a sua *validade*. O ponto principal não reside na problemática da arte, mas na formulação de uma das questões cardeais dialética materialista: a relação entre gênese e validade, entre situação dada e realidade, entre a história e a realidade humana, entre o transitório e o eterno, entre a verdade relativa e a absoluta. Para que possa ser resolvido, o problema deve ser antes formulado. A delimitação dos problemas é eviden-

50. A dificuldade não consiste em compreender que "a arte e o *epos* grego estão ligados a uma determinada forma do desenvolvimento social. A dificuldade está em que elas nos dão ainda uma prazer estético, e em certo sentido *valem* como norma e como modelo inatingível." Marx, *Per la critica dell'economia politica*, edição italiana, Roma, Rinascita (grifo de K. K.).

temente coisa diversa da limitação dos problemas. Delimitar e, portanto, formular o problema significa captar e determinar a sua relação íntima com outros problemas. O problema principal não é a idealidade da arte antiga, porém uma questão mais geral: como e por que a obra de arte sobrevive às condições que lhe deram origem? Em que e por que as concepções de Heráclito sobrevivem à sociedade em que elas sugiram? Em que e por que a filosofia de Hegel sobrevive à classe como ideologia da qual ela foi formulada? O problema verdadeiro e próprio é colocado apenas numa generalidade. O problema particular pode ser compreendido e resolvido somente à luz desta formulação geral. Inversamente, a problemática geral da verdade relativa e absoluta, da gênese e da validade, pode ser exemplificada com a compreensão da problemática particular da arte antiga.[51] A problemática da obra de arte deve conduzir-nos à problemática filosófica do eterno e do transitório, do absoluto e do relativo, da história e da realidade. A obra de arte – e num certo sentido qualquer obra, e portanto também a obra filosófica e científica – consiste em uma estrutura complexa, um todo estruturado, no qual elementos de variada natureza são interligados na unidade dialética: elementos ideológicos, temáticos, de composição, de linguagem.[52] Da relação da obra com a realidade social não basta dizer: a obra é uma estrutura significativa aberta em face da realidade social, *e condicionada* pela própria realidade social quer no seu conjunto quer em cada um dos seus elementos constitutivos. Se a relação da obra com a realidade social é entendida como relação de condicionado para condicionante, a realidade social em relação à obra *é reduzida* a situação social e, portanto, a "algo" que se encontra em relação à obra apenas como pressuposto *externo* e condição exterior.[53] A obra de arte é parte integrante da realidade social, é elemento da estrutura de tal sociedade e expressão da produtividade social e espiritual do homem. Para a compreensão do caráter da obra de arte não basta, assim, que o seu caráter social e a relação da obra com a sociedade sejam exaustivamente elucidados pela "sociologia da arte", a qual indaga a gênese histórico-social, a eficácia e a ressonância da obra, ou então mediante uma investigação histórica – examina o seu caráter biográfico ou social-biográfico.

Examinemos primeiramente o sentido e o conteúdo da afirmação tantas vezes repetida de que a obra é socialmente condicionada. A tese do condicionamento social diz antes de tudo que a realidade social é algo que se acha *fora da obra*. A obra é socialmente condicionada, mas *exatamente por isto* ela se transforma em algo não social, em algo que não constitui a realidade social e que, portanto, não tem uma relação *interna* com a realidade social. O condicionamento social da obra é, assim, algo que se pode estabelecer no curso da análise da obra, como introdução geral ou como suplemento, posto

51. Somente deste ângulo se mostra a conexão do trecho citado com as outras concepções e obras de Marx. Marx resolveu um problema análogo ao avaliar alguns representantes da economia política clássica e ao tratar da verdade objetiva na ciência. "Toda ciência, e, portanto também a economia política e a filosofia, é uma formação objetiva que tem as suas próprias leis internas, segundo as quais ela se desenvolve, leis que são independentes dos caprichos subjetivos dos indivíduos e que se afirmam até a despeito das suas intenções e antipatias subjetivas. Tomando como exemplo Richard Jones, que era seguidor de Malthus e padre da igreja anglicana, Marx demonstra este *caráter objetivo das leis da ciência*, cuja observância leva a determinados resultados, independentemente das opiniões subjetivas do cientista." K. Kosík, *Dějiny filosofie jako filosofie (Filosofia y dějinách českého národa)* [História da filosofia como filosofia – A filosofia na história do povo tcheco], Praga, 1958, pág. 15.

52. Ver R. Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, Hall, 1931; e também: Vinogradov, *Problema avtorstva i teorija stilej [O problema do autor e a teoria do estilo]*, Moscou, 1961, pág. 197; L. Doležel, *O stylu moderní české prózy [Do estilo da moderna prosa tcheca]*. Praga, 1960, pág. 183.

53. Novamente se demonstra que um método falso determina enganos involuntários que os verdadeiros pesquisadores evitam: o cientista fala da "realidade", mas o seu método errado transformou a realidade em outra coisa, reduzindo-a a "situação dada".

em evidência sem parênteses, mas que não entra na estrutura *verdadeira e própria*, não lhe pertence nem, portanto, ao *exame* científico verdadeiro e próprio da obra. Nesta relação de exterioridade recíproca degenera tanto a realidade social como a obra: se a obra, como estrutura significativa *sui generis* não é incluída na investigação e na análise da realidade social, a totalidade social mesma se transforma num mero esquema abstrato ou num condicionamento social geral: a totalidade concreta vira falsa realidade. Se a obra não é analisada como estrutura significativa cuja concreticidade se funda em sua existência como momento da realidade social, e se como única forma de "interligação" entre a obra e a realidade social se admite o condicionamento social, então a obra se transforma de estrutura significativa relativamente autônoma em estrutura absolutamente autônoma: a totalidade concreta virou falsa totalidade. Na tese do condicionamento social da obra se ocultam dois significados diversos. Primeiro: o condicionamento social significa que a realidade social se acha – em relação à obra – na posição do deus iluminístico que imprime o movimento, dando-lhe o primeiro impulso, mas assim que a obra termina transforma-se num espectador que contempla o desenvolvimento autônomo da sua criação e já não mais influencia os seus destinos ulteriores. Segundo: o condicionamento social significa que a obra é algo secundário, derivado, reflexo, que não possui uma verdade em si mesma, mas apenas fora de si. Desde que a verdade da obra não se acha na própria obra mas na situação objetiva, só aquele que conhece tal situação compreende a verdade da obra de arte. A situação deve constituir aquela realidade cujo reflexo é a obra. Mas a situação por si mesma não é realidade: só é realidade na medida em que é concebida como realização, fixação e desenvolvimento da *praxis* objetiva do homem e da sua história. A verdade da obra (e a obra para nós é sempre uma "autêntica" obra artística ou literária, ao contrário dos "documentos") não consiste na situação do momento, no condicionamento social nem na redução historicizante à situação dada, mas na realidade histórico-social entendida como unidade de gênese e reiteração, no desenvolvimento e na realização da relação de sujeito e objeto como especificidade na

existência humana. *O reconhecimento do caráter histórico da realidade social não equivale à redução historicizante à situação dada.*

Só agora chegamos ao ponto em que podemos retomar o problema inicial: como e por que a obra sobrevive às condições determinadas em que ela surge? Se a verdade da obra consiste na situação determinada, a obra sobrevive apenas porque e enquanto é um *testemunho* da situação. A obra constitui um testemunho do seu tempo num duplo sentido. Desde o primeiro olhar lançado sobre a obra compreendemos em que época devemos situá-la e qual a sociedade que nela imprimiu a sua marca. Em segundo lugar examinamos a obra com a intenção de descobrir qual o testemunho que ela nos transmite do tempo e da situação. A obra é entendida como documento. Para estar em condições de examinar a obra como testemunho do seu tempo ou como espelho da situação contemporânea, devemos antes de tudo conhecer a própria situação. Só nos baseando no confronto da situação com a obra estaremos em condições de dizer se a própria obra constitui um espelho fiel ou mentiroso da época, se nos oferece um testemunho falso ou verídico do seu tempo. Mas *toda* criação cultural cumpre a função de testemunho ou documento. Uma criação cultural para a qual a humanidade se volte *exclusivamente* como para um testemunho não é uma obra. A particularidade da obra consiste exatamente no fato de que ela não é sobretudo – ou apenas – um testemunho do seu tempo, mas no fato de que *independentemente* do tempo e das condições dadas de que nasceu e das quais ela nos oferece *também* um testemunho – a obra é, ou acaba sendo, um elemento constitutivo da existência da humanidade, da classe, do povo. O seu caráter não é o fato de estar reduzida ao determinado, não é a "má unicidade" e a irrepetibilidade, mas sim a autêntica historicidade, ou seja, a capacidade de concretização e de sobrevivência.

A obra demonstra a própria vitalidade sobrevivendo à situação e às condições em que surge. A obra vive enquanto tem uma eficácia. Na eficácia da obra inclui-se o evento que se produz tanto com aquele que desfruta da obra quanto com a obra mesma. O que ocorre com a obra é expressão do que a obra é em si mesma. A ação da obra

não se exerce no fato de que ela é permeada pelos elementos que nela intervêm, mas é ao contrário a expressão da íntima potência da própria obra, potência que se realiza no tempo. Nesta concretização a obra assume significados dos quais nem sempre podemos dizer com absoluta certeza que o autor os concebeu exatamente como se apresentam. Durante a composição da obra o autor não pode prever todas as variantes de significados e de interpretações a que a obra será submetida no curso da sua ação. Neste sentido a obra é independente das intenções do autor. Mas por outro lado são sempre aparentes a autonomia e o desvio da obra, das intenções do autor: a obra é uma obra e vive como obra exatamente porque *exige* uma interpretação e *cria* vários significados. Sobre que se fundamenta a *possibilidade* da concretização da obra, isto é, em que consiste a possibilidade de que a obra assuma no curso da sua "vida" várias aparências concretamente históricas? Evidentemente na obra deve haver *alguma coisa* que torne possível tal virtualidade. Existe uma determinada gama no âmbito da qual as concretizações da obra são concebidas como concretizações da obra *em si:* além dos limites daquele âmbito, trata-se de falsificação, incompreensão ou interpretação subjetivista da obra. Onde se situa o limite entre a autêntica e a não-autêntica concretização da obra? Tal limite se acha dentro da obra ou fora dela? Por que a obra, embora viva *apenas* nas suas concretizações e por meio delas, sobrevive entretanto a cada uma das concretizações e se liberta de todas elas, demonstrando desse modo delas ser independente? A vida da obra diz respeito a alguma coisa que vive fora da obra e a ultrapassa.

Não se pode compreender a vida da obra apenas com base na própria obra. Se a eficácia da obra constituísse uma qualidade da obra, tal como a irradiação é uma propriedade do rádio, isto significaria que a obra viveria – e exerceria uma eficácia – até no momento em que nenhum sujeito humano a "observasse". A eficácia da obra de arte não consiste numa propriedade física de objetos, livros, imagens ou estátuas, como objetos naturais ou elaborados; é um específico modo de *existência* da obra como *realidade humano-social.* A obra não vive pela inércia do seu caráter institucional ou da

tradição, como crê o sociologismo;[54] vive pela totalização, vale dizer, pelo seu contínuo reavivar-se. A vida da obra não decorre da existência autônoma da obra em si, mas da *recíproca interação da obra e da humanidade.* A vida da obra se baseia:

1) na saturação de realidade e de verdade que é própria da obra;

2) na "vida" da humanidade como sujeito producente e senciente. *Tudo aquilo que pertence à realidade humano-social deve, de uma forma ou de outra, demonstrar uma tal estrutura subjetivo-objetiva.*

Pode-se compreender a vida da obra de arte como modo de existência de uma estrutura significativa *parcial*, que de certo modo se integra na estrutura significativa total, isto é, na realidade humano-social.

À obra que sobrevive ao tempo e às condições em que surgiu se atribui um valor supratemporal. A temporalidade é, então, algo que sucumbe ao tempo e se torna sua vítima? Ou ao contrário a supratemporalidade é algo que supera o tempo e o sujeita? A supratemporalidade da obra significaria ao pé da letra: existência acima do tempo. Mas o conceito da supratemporalidade da obra não pode racionalmente conciliar-se com dois problemas fundamentais: 1) como é possível que a obra, que pelo seu caráter é "supratemporal", nasça no tempo? 2) como é possível passar do caráter supratemporal da obra à sua existência temporal, e, portanto, à sua concretização? Ao contrário, para qualquer concepção antiplatônica se coloca o problema fundamental: como pode a obra – que nasceu no tempo – *assumir* um caráter "supratemporal"?

O que significa que a obra desafia o tempo e os tempos? Resiste com isto ao deperecimento e à destruição? Ou cessa definitivamente de existir pelo fato de desafiar o tempo e por o tempo *fora* de si, como algo exterior? É a eternidade exclusão do tempo? É a supra-

54. Hauser, *The Philosophy of Art History*, Nova York, 1959, págs. 185-186. [trad. ital., Einaudi, Turim, 1955].

temporalidade a parada do tempo? Ao problema: o que faz o tempo com a obra? – podemos replicar com o problema: o que faz a obra com o tempo? Chegaremos assim à conclusão – à primeira vista paradoxal – de que a supratemporalidade da obra consiste na sua temporalidade. Existir significa ser no tempo. Ser no tempo não é um movimento em um contínuo exterior, mas capacidade de temporalização. A supratemporalidade da obra consiste na sua temporalidade como atividade, não significa uma duração à margem ou acima do tempo. Durar na supratemporalidade equivale à hibernação, à perda da "vida", e, por conseguinte, da faculdade de escandir-se no tempo. Não se pode medir a grandeza de uma obra com base no modo como ela é acolhida no momento do seu nascimento. Há grandes obras que não são apreciadas pelos contemporâneos, há obras que são imediatamente acolhidas como históricas; há obras que "jazem" durante decênios até que chegue o "seu momento". Aquilo que se faz da obra constitui a forma do que a obra é. Depende da natureza da obra o ritmo do seu escandir-se no tempo: seja porque tem algo a dizer a todas as épocas e a todas as gerações, seja porque fala apenas a determinada época, seja porque deve primeiro "atrofiar-se" para depois ser despertada para a vida. Este ritmo de contínuo reavivar-se ou escandir-se no tempo é parte constitutiva da obra.

Por uma extraordinária coincidência de circunstâncias, os partidários do relativismo historicista e os seus opositores que defendem o direito natural se aproximam num ponto central: ambas as tendências liquidam a história. Tanto a tese fundamental do historicismo – o homem não pode andar contra a história – quanto a afirmação polêmica do racionalismo – o homem deve ultrapassar a história e alcançar algo de meta-histórico capaz de garantir a verdade do conhecimento e da moral – derivam de um pressuposto comum que concebe a história como variabilidade, como simples irrepetibilidade e individualidade. No historicismo a história se fragmenta na fugacidade e na transitoriedade das situações que não são interligadas por uma continuidade histórica *própria*, mas se ligam através de uma tipologia *supra-histórica* que é um princípio explicativo do espírito

humano, uma idéia reguladora que leva a ordem ao caos do singular. A fórmula de que o homem não pode prescindir da história, da qual se deduz a impossibilidade de atingir uma verdade objetiva, é ambígua pelo seu conteúdo, porquanto a história não é apenas relatividade quanto a condições, transitoriedade, fugacidade, irrepetibilidade que exclui o absoluto e o meta-histórico, como crê o historicismo. Igualmente unilateral é a opinião de que a história como ação é algo de inessencial, porque em toda mutação – e portanto *atrás* da história – permanece algo absoluto, meta-histórico que não pode ser afetado pela marcha da história. A história é variação exterior que se desenvolve sobre uma substância imutável. Este absoluto, anterior à história e acima da história, é também anterior ao homem, já que existe de maneira independente da *praxis* e do ser do homem. Se o absoluto, o universal e o eterno são imutáveis e duram independentemente das variações, a história é apenas história aparente.

Para a dialética – diferentemente do relativismo do historicismo e da anti-historicidade da concepção apoiada no direito natural – o absoluto e o universal não existem nem anteriormente à história e independentemente dela, nem ao termo da história como o seu desfecho absoluto, mas *se criam na história.* O absoluto e o universal são algo que se realiza e cria na história justamente como absoluto e universal. Diferentemente do pensamento anti-histórico que conhece absoluto apenas como não-histórico e portanto como infinito no sentido metafísico, e diferentemente do historicismo que elimina da história o absoluto e o universal, a dialética considera a história como unidade de absoluto no relativo e de relativo no absoluto, *como um processo em que o humano, o universal e o absoluto se apresentam seja sob aspecto de um pressuposto geral, seja também sob o de um resultado histórico particular.*

A história é história apenas enquanto abrange, juntamente com a historicização segundo o condicionamento, também a historicidade do real: porque ela abrange tanto a historicidade condicionada que passa, cai no passado e *não retorna*, quanto a historicidade funcionante, a criação daquilo que não passa, daquilo que se cria e se produz. Sem por isto deixar de ser uma existência histórica e sem

abandonar a esfera da história, o homem (no sentido de virtualidade real) se encontra acima de toda ação ou circunstância histórica e pode, portanto, estabelecer um critério para a sua avaliação.

O genericamente humano, "não histórico", que é comum a todas as fases da história, não existe *de maneira autônoma* sob o aspecto de uma imutável, eterna substância supra-histórica; é tanto uma *condição* geral de cada fase histórica, como, ao mesmo tempo, um *produto* particular. *O geralmente humano se reproduz em cada época como resultado e como particular.*[55] O historicismo como relativismo histórico, de um lado, é ele próprio produto da realidade que é desagregada em faticidade transitória, esvaziada de valores e em existência transcendente de valores *fora* da realidade, enquanto, por outro lado, fixa ideologicamente essa desagregação. O real se cinde em mundo relativizado da faticidade histórica e mundo absoluto dos valores meta-históricos.

Ora, o que é este valor meta-histórico que não faz parte da situação dada ou que a ela sobrevive? A fé em valores transcendentes de caráter meta-histórico é indício de um fato: os valores concretos desapareceram do mundo real, e o mundo é desvalorizado e esvaziado. Este é um mundo destituído de valores e os valores se situam no reino abstrato da transcedência e do dever ser.

O absoluto, porém, não é separado do relativo; ele "se compõe" do relativo, ou, mais precisamente, o absoluto *se cria* no relativo.

55. Desde que tampouco o pensamento teórico desaparece com a situação em que surgiu e as suas noções objetivas perduram, é lógico que as descobertas do século XVII sobre a natureza humana sejam válidas também em nosso século. Portanto, toda teoria da história e da realidade social se refere à histórica descoberta feita por Vico, do caráter histórico da natureza humana: *"La nature humaine est une nature totalement historicisée qui est ce qu'elle devient, que n'est plus une nature permanente que l'on pourrait connaitre au delà de ses expressions historiques: elle ne fait plus qu'un avec ses expressions qui sont les moments de sa présence et de son avenir."* A. Pons, *Nature et histoire chez Vico*, "Les études philosophiques", Paris, 1961, nº 1, pág. 46. A alta conta em que Marx tinha Vico é universalmente conhecida.

Se tudo é submetido à mutação e ao desaparecimento e se tudo quanto existe, existe *apenas* no espaço e no tempo o seu caráter *único* é a transitoriedade, o problema teológico do *sentido* desta provisoriedade e transitoriedade permanecerá especulativamente *eterno*, e eternamente sem solução. A formulação dialética do problema da relação entre o relativo e o absoluto na história é a seguinte: como as etapas históricas do *desenvolvimento* da humanidade *tornam-se* elementos meta-históricos da *estrutura* da humanidade, ou seja, da natureza humana?[56] Por conseguinte, em que relação a gênese e o desenvolvimento se acham com a estrutura e a natureza? As várias formas da consciência humana, nas quais as classes, os indivíduos, as épocas e a humanidade tomavam consciência e lutavam pelos *próprios* problemas praticamente históricos, tornam-se – logo que são *formadas* e formuladas – partes da consciência humana e portanto formas já elaboradas nas quais *cada* indivíduo pode viver, tomar consciência e concretizar os problemas de toda a humanidade. A consciência infeliz, a consciência trágica, a consciência romântica, o platonismo, o maquiavelismo, Hamlet e Fausto, Don Quixote, José Svejk* e Gregor Samsa** são formas da consciência *surgidas* historicamente ou modos da existência humana que foram criados sob este aspecto clássico em uma época *determinada*, única e irreptível; mas tão logo criados aludem aos seus predecessores em fragmentos esparsos do passado, os quais em confronto com eles são embriões imperfeitos.

56. Freqüentemente se esquece que o apriorismo lógico de Hegel, que considera a história como o desdobramento do espírito no tempo e, portanto, como lógica aplicada, como desenvolvimento temporal dos momentos do espírito – que na sua temporalidade é supratemporal – constitui a mais importante tentativa idealista da época moderna para superar e vencer o relativismo e o historicismo.

* N. do T. – Nome tcheco de herói do livro de Jaroslav Hašek, *Aventuras do Bravo Soldado Schweik*, trad. bras., Editora Civilização Brasileira S. A., Rio de Janeiro, 1967.

** Herói do livro de Franz Kafka, *Metamorfose*, trad. bras., Editora Civilização Brasileira S. A., Rio de Janeiro, 1963.

Assim que se formam e estão "aqui", se inserem na história porque são eles próprios que criam a história e obtêm assim uma validade que é independente das originárias condições históricas do seu surgimento. *A realidade social como natureza humana é inseparável dos próprios produtos e das formas da sua existência: esta não existe a não ser na totalidade histórica destes seus produtos, os quais em relação a ela não são "coisas" exteriores e acessórios, e que não só exprimem o caráter da realidade (natureza) humana, mas também, por sua vez, o criam.* A realidade humana não é uma substância imutável, anterior ou superior à história, ela se cria na história. *A realidade é mais do que a situação imediata e a faticidade histórica, no entanto não se acha acima da realidade empírica.* O dualismo da vazia e transitória faticidade empírica, de um lado, e de outro o reino espiritual dos valores ideais que sobrepuja a primeira e dela é independente, é um modo de existência de uma determinada realidade *histórica*: a realidade histórica *existe em tal dualidade* e a sua unidade consiste nesta cisão. A hipóstase idealista dessa forma histórica de realidade leva à conclusão de que o mundo é dividido na *realidade* verdadeira dos valores permanentes e na "realidade" não verdadeira, ou seja, na faticidade de situações transitórias.[57]

A única realidade do mundo humano é unidade da situação empírica e da sua criação, de um lado, e dos valores transitórios ou vitais e de sua criação, do outro; mas depende do caráter *histórico* da realidade se a unidade de ambos os termos se realiza na harmonia dos valores encarnados e, portanto, das situações impregnadas de valores, ou na cisão de uma empiricidade vazia e desvalorizada e de valores ideais e transcendentes.

57. É evidente que Emil Lask ao modernizar o conceito hegeliano de realidade como *"Bedeutung, Wertbedeutung, Kulturbedeutung"*, (Significação, significação de valor, significação cultural) considera Hegel do ângulo de um verdadeiro kantiano e seguidor de Rickert. Ver Lask, *Schriften*, Vol. I, pág. 338.

Dizer que a realidade está "acima" das situações dadas e das suas formas históricas de existência, significa: a realidade não é um caos de eventos ou de situações fixadas; é unidade dos eventos *com os sujeitos* dos eventos, é unidade das situações e, portanto, é capacidade prático-espiritual de transcender a situação. A capacidade de transcender a situação – na qual se fundamenta a possibilidade de passar da opinião à ciência, da *doxa* ao *episteme*, do mito à verdade, do casual ao necessário, do relativo ao absoluto – não significa sair da história, é a expressão da especificidade do homem como ser capaz de ação e de história: o homem não é prisioneiro da animalidade e da barbárie da espécie, dos preconceitos, das circunstâncias,[58] mas com o seu caráter ontocriador (como *praxis*) possui a capacidade de transcendê-los para se elevar à verdade e à universalidade.

A memória humana como uma das formas de superação do perecível e do momentâneo,[59] não é apenas capacidade de *depositar* e de recordar, isto é, de tornar presente – trazendo-os do depósito onde é guardado o subconsciente e o que é semi-esquecido – idéias, impressões e sentimentos; ela é também uma determinada estrutura ativa e uma organização da consciência humana (conhecimento). É uma capacidade e uma estrutura histórica, porque é baseada não apenas no âmbito e no conteúdo do conhecimento que se modifica historicamente, mas também na faculdade racional-sensível do ho-

58. Contra o primitivismo e o relativismo das teorias do horizonte fechado, como expressão das tendências anti-racionais do século XX. Th. Litt (*Von der Sendung der Philosophie*, Wiesbaden, 1946, págs. 20, 21) expõe a pretensão de uma filosofia como busca de uma verdade de validade universal. O idealismo desta crítica do anti-humanismo consiste em que, ao lado da ciência, ele não percebe a *praxis* como modo essencial de superação do relativismo.

59. *"La grande découverte du XIII ème siècle c'est celle du phénomène de la mémoire. Par le souvenir l'homme échappe au néant qui se retrouve entre tous les moments de l'existence."* O autor deste trecho documenta o próprio pensamento com referências às obras de Quesnay, Diderot, Buffon e Rousseau. G. Poulet, *Etudes sur le temps humain*, Paris, 1950, pág. XXIX.

mem, que se desenvolve historicamente. Na memória humana o passado *se faz presente* e assim supera a transitoriedade, porque o passado mesmo é para o homem uma coisa que ele não deixa para trás como algo desnecessário; é algo que entra no seu presente de modo constitutivo, como natureza humana que se cria e se forma. As etapas históricas do desenvolvimento da humanidade não são formas esvaziadas das quais se exalou a vida *porque* a humanidade alcançou formas de desenvolvimento superiores, porém, mediante a atividade criativa da humanidade, mediante a *praxis*, elas se vão continuamente integrando no presente. O processo de integração é ao mesmo tempo crítica e avaliação do passado. O passado concentrado no presente (e portanto *aufgehoben* no sentido dialético) cria a natureza humana, isto é, a "substância" que inclui tanto a objetividade quanto a subjetividade, tanto as relações materiais e as forças objetivadas, quanto a faculdade de "ver" o mundo e de explicá-lo por meio dos vários modos da subjetividade – cientificamente, artisticamente, filosoficamente, poeticamente, etc.

A sociedade em que brotou a genial intuição de Heráclito, o tempo em que surgiu a arte de Shakespeare, a classe em cujo "espírito" se formou a filosofia de Hegel desapareceram no passado *sem retorno*, mas o "mundo de Heráclito", o "mundo de Shakespeare", o "mundo de Hegel" vivem e existem como momento vital do presente[60] porque enriquecem continuamente o sujeito humano.

Em relação ao passado a história humana é uma ininterrupta totalização no curso da qual a *praxis* humana inclui em si mesma os momentos do passado e somente mediante tal integração os reaviva. Neste sentido, a realidade humana *não é apenas produção do novo, mas também reprodução* (crítica e dialética) *do passado*. A totalização é um processo de produção e reprodução, de reavivamento e rejuvenescimento.[61]

A faculdade e o processo de totalização é sempre tanto um pressuposto como um resultado histórico: a diferenciada e universalizada capacidade de percepção, que acolhe como valores artísticos tanto as obras antigas quanto a criação medieval e a arte dos povos arcaicos, é ela própria um produto *histórico*, que não existe e é inimaginável na Idade Média particularística ou na sociedade escravagista. A cultura medieval não tem condições para reavivar (totalizar e integrar) a cultura antiga ou a cultura dos povos "pagãos", e assim não se expõe ao perigo de desagregação. Ao contrário, a moderna cultura progressista do século XX é uma cultura universal e peculiar, dotada de notável faculdade de totalização. Enquanto o mundo medieval era cego e fechado às manifestações de beleza e de verdade *das outras culturas*, a moderna visão do mundo, ao contrário, se baseia na polivalência, capacidade de absorver, captar e valorizar as expressões das culturas mais diversas.

60. Como se depreende da exposição precedente, esta "vida" contém a possibilidade de muitas interpretações, cada uma das quais se referindo a diferentes aspectos da obra.

61. M. Lifschitz na obra citada, pág. 145, chama justamente a atenção para a conexão entre as categorias do rejuvenescimento e da reprodução na filosofia de Hegel e na de Marx: "O rejuvenescimento do espírito não é apenas um retorno a uma época anterior; é uma purificação, uma elaboração de si mesmo." Nas geniais intuições de Novalis, dispersas no éter cristão-romântico da sua filosofia, a totalização se identifica com a animação, a vivificação. Ver Th. Haering, *Novalis als Philosoph*, Stuttgart, 1954, pág. 45. A extensa mas não clara exposição de Haering sofre de um defeito fundamental: dissolve a essência específica do pensamento de Novalis na genérica atmosfera dialética do seu tempo, a ponto de Novalis aparecer como um Hegel menor.

III

Filosofia e Economia

A problemática de "O Capital" de Marx

A interpretação do texto

O LEITOR de "O Capital", que tem de ler várias vezes o texto para dele extrair o sentido econômico específico e para se esclarecer quanto ao significado de cada conceito – valor, queda da taxa de lucros, mais-valia, processo de produção e de valorização do capital etc. – geralmente não faz indagações sobre o problema do significado total da obra de Marx. Esta questão nem mesmo lhe chega à mente, ou então, para resolvê-la, contenta-se com considerações gerais que nunca *problematizam* o texto e a sua compreensão. Além disso – por se tratar de uma obra difícil – o leitor médio acompanha o texto de Marx munido de um *manual* de economia política destinado a vulgarizar uma matéria complexa. Mas, em que consiste e onde se situa a dificuldade do texto de Marx, e qual o fundamento da necessidade de uma vulgarização? Antes de tudo, o texto prolixo de Marx tem de ser reduzido a dimensões menores. Em segundo lugar – como demonstra a prática corrente – o texto é revisto mediante a eliminação ou a redução ao mínimo de tudo quanto possa perturbar o desenvol-

vimento da problemática meramente econômica; elimina-se a análise dos dados envelhecidos referentes ao século XIX – algumas vezes substituídos por dados mais recentes – e *do mesmo modo* eliminam-se os trechos que, de um ponto de vista "rigorosamente específico", dão a impressão de ser especulação, ou pelo menos de constituir considerações filosóficas não necessárias e não diretamente associadas à problemática econômica. Como o manual constitui um guia para a leitura do texto, o leitor atribui maior ou menor importância a partes isoladas de "O Capital", em função do próprio manual. Mas, mediante *tal* leitura introduz-se no texto uma problemática, sem que o leitor – e muitas vezes nem mesmo os autores do manual – perceba. *Tal* leitura não é a leitura de uma obra de autoria de Karl Marx, mas sim de outro texto, de um texto emendado. A vulgarização, que à primeira vista se afigurava *apenas* um recurso para tornar o texto acessível, revela-se então como uma determinada *interpretação* do texto. Todo manual destinado a facilitar a compreensão de um texto tem os seus próprios limites, ultrapassados os quais ele deixa de cumprir a sua peculiar função auxiliar, introdutiva ou explicativa, e passa a desempenhar uma função oposta, a de tornar obscuro e alterar o texto. Se a vulgarização não tem consciência da sua própria limitação e não se considera criticamente como uma *determinada* interpretação do texto, como uma interpretação que por motivos de vulgarização escolhe apenas *determinados* aspectos do texto enquanto omite *conscientemente* os outros, nesse caso a vulgarização transfere *inconscientemente* todo o seu trabalho para uma outra esfera: deixa de ser interpretação do texto e vira alteração do texto, pois com o seu procedimento acrítico conferiu ao texto um sentido *diferente*.

Por que é necessária uma interpretação do texto? Talvez porque o texto não fala por si mesmo e não se exprima em linguagem bastante clara? Quem melhor do que o próprio autor poderia exprimir mais claramente e mais exatamente o pensamento que precisava exprimir? O que significa ter o autor inserido no texto (por texto em sentido amplo entendemos não apenas um texto literário, mas também uma imagem, uma figura plástica, enfim toda estrutura significativa) um determinado significado? A interpretação do texto deve captar o

autêntico significado do texto. Mas tal significado coincidirá com o *propósito* que o autor introduziu no texto? Sobre que base podemos discutir a intenção subjetiva dos autores? Na grande maioria dos textos chegados até nós, reportamo-nos ao próprio texto e nem sempre já suficientes informações sobre as opiniões subjetivas dos autores. Há nos casos em que dispomos de testemunhos deste gênero, a nossa tarefa não fica resolvida apenas com a existência de tais testemunhos, pois não é unívoca a relação entre os textos e as informações sobre as opiniões dos autores: os testemunhos podem esclarecer mais de perto o significado dos textos, o qual, aliás, é acessível na sua essência mesmo sem testemunhos diretos e, portanto, os "documentos" desempenham, face ao texto (à obra), um papel complementar de segundo plano. O texto, porém, pode dizer alguma coisa diferente dos testemunhos: pode dizer mais, ou menos, a intenção pode não se ter realizado ou ter sido ultrapassada, e no texto (na obra) há *mais* do que o autor pretendia. Para a grande maioria dos textos, via de regra, é válida a norma de que a intenção coincide com o texto e que, portanto, a intenção está *expressa* no texto e por meio do texto: a linguagem do texto – e só ela – fala das intenções do autor. O texto é o ponto de partida da interpretação. A interpretação parte do texto para retornar a ele, isto é, explicá-lo. Se esse retorno não se realiza, ocorre o conhecido equívoco, pelo qual uma tarefa se confunde inconscientemente com outra, e em vez de uma interpretação do texto temos uma investigação do texto entendido como testemunho do tempo ou das condições.

A história do texto em certo sentido é a história da sua interpretação: todas as épocas e todas as gerações acentuam no texto alguns aspectos, atribuindo-lhes maior importância que a outros; e de acordo com a importância atribuída, descobrem no texto significados diferentes. Épocas diversas, gerações diversas, classes sociais e indivíduos podem ser cegos para determinados aspectos (valores) do texto porque não os acharam significativos, e se concentram sobre aspectos que aos seus sucessores não parecerão importantes. A vida do texto se desenvolve, portanto, como *atribuição de significados* ao texto. Mas é esta atribuição de significados uma concretização dos sentidos que estão contidos objetivamente no texto ou é intro-

dução de novos sentidos na obra? Existe um significado objetivo da obra (do texto) ou ela só é compreensível nos vários modos subjetivos de abordá-la? Parece que caímos aqui num círculo vicioso. É possível uma interpretação autêntica do texto que capte o significado objetivo da obra? Se não existisse tal possibilidade, qualquer tentativa de interpretação seria absurda, pois o texto apenas poderia ser captado através dos modos subjetivos de abordá-lo. Mas se existe a possibilidade de uma interpretação autêntica, como conciliar esta possibilidade com o fato de que todo texto é interpretado de várias maneiras e que a história do texto consiste na história das suas várias interpretações?

A interpretação do texto baseia-se no pressuposto de que é possível distinguir substancialmente entre a exposição justificada do texto e a alteração ou modificação do texto. Da interpretação se exige:

1) que não deixe no texto pontos obscuros, não explicados ou "casuais";

2) que explique o texto nas suas partes e no seu conjunto, isto é, tanto os trechos isolados quanto a estrutura da obra;

3) que seja íntegra, não apresente contradições internas, falta de lógica, ou inconseqüências;

4) que conserve e capte a especificidade do texto, e que desta especificidade faça o elemento constitutivo da construção e compreensão do texto.

Se a interpretação parte da possibilidade de uma *autêntica* compreensão do texto, mas *ao mesmo tempo* concebe *toda* interpretação do texto como forma histórica da sua existência, a crítica das interpretações precedentes torna-se parte indispensável da própria interpretação. As interpretações parciais ou unilaterais se revelam, portanto, ora como estratificações do tempo sobre o texto ou como formas *históricas* da sua existência – das quais, no entanto, o texto mesmo é *sempre* distinguível e independente –, ora, ao contrário, como manifestações de determinadas concepções, a cuja luz o texto é interpretado, isto é, concepções da filosofia, da ciência, da arte, da realidade etc. Toda interpretação já é sempre uma avaliação do texto, seja inconsciente e portanto infundada, seja consciente e fundada: a

omissão (que varia historicamente) de determinadas partes ou frases do texto *como* pouco importantes ou pouco significativas, ou até mesmo a incompreensão de algumas passagens (em relação à época, a cultura, à atmosfera cultural) e, portanto, a sua "neutralização" já constituem implicitamente uma avaliação, por distinguirem no texto o que é significativo e o que é menos significativo, o que é atual e o que é ultrapassado, o que é importante e o que é secundário. A história da interpretação de "O Capital" de Marx demonstra que por trás de toda interpretação se oculta uma ou outra concepção da filosofia, da ciência, do real, da relação entre filosofia e economia etc., a cuja luz se realiza tanto a interpretação dos conceitos e intuições isolados quanto a da estrutura e do conjunto da obra.

Uma considerável parte das exposições de "O Capital" violou a norma fundamental de interpretação segundo a qual a interpretação – para ser autêntica – não pode deixar no texto trechos "obscuros" ou inexplicados, e, portanto, que a interpretação não pode dividir o texto em uma parte que é explicável à base de um certo princípio, e em outra parte que fica por fora da interpretação e que por conseguinte, do ponto de vista daquele mesmo princípio, é opaca e destituída de significado. Como muitas exposições de "O Capital" não sabiam como proceder nos "trechos filosóficos"; como consideravam uma grandeza supérflua a problemática filosófica de "O Capital"; ou como simplesmente não a percebiam (por a terem visto *apenas* em alguns pontos explícitos que, do ponto de vista da problemática econômica, lhes pareciam irrevelantes) – a violação da norma fundamental da interpretação transformou-se no principal obstáculo que tornou absolutamente impossível compreender a *natureza* do texto. Em tal interpretação, o texto único é praticamente dividido em dois textos, um dos quais é explicado na base de um determinado princípio, ao passo que o outro, sendo inexplicável na base do mesmo princípio, se tornava incompreensível e destituído de significado.

Consideramos autêntica uma interpretação se, no próprio princípio da sua explicação, a especificidade do texto entra como elemento constitutivo que é explicado por toda a exposição posterior. O elemento específico do texto é motivado pela interpretação. No

entanto o texto pode desenvolver e desempenhar várias funções nas quais o seu elemento específico não está presente. Pode-se examinar e apreciar os dramas históricos de Shakespeare como testemunhos do seu tempo. Pode-se examinar o poema "Maio", de Macha, do ponto de vista da biografia do autor. Pode-se incluir na história das ideologias dramas, poesias, romances e novelas, abstrair-se da especificidade do seu gênero e examiná-los exclusivamente como manifestações de concepções do mundo. A todos estes modos de proceder é comum o fato de que suprimem ou desprezam a especificidade do texto como obra lírica, ou como romance, novela, tragédia, poema épico etc. A especificidade do texto não é uma moldura universal abstrata, não é a sistematização em um determinado gênero: é o princípio específico da *estrutura* da obra. Esta, portanto, não é conhecida antes do exame do texto, mas representa o seu resultado. Logo, não repete banalidades e não impõe ao texto um princípio abstrato; ela procura no próprio texto a sua especificidade.

No caso de textos como "A Riqueza das Nações", "Princípios de Tributação", "Teoria Geral do Emprego" e outros, nunca se pôs em dúvida o fato de se tratar de obras econômicas, especificamente econômicas. Já "O Capital", provocou desde o princípio uma grave confusão nas fileiras dos intérpretes, confusão na qual um só ponto era completamente certo: não se trata de uma obra econômica no sentido comum da palavra, nesta obra a economia é concebida de maneira particular, a economia se entrelaça de maneira particular com a sociologia, a filosofia da história e a filosofia. Se julgamos com base na história das interpretações, a problemática da relação da ciência (economia) com a filosofia (dialética) revela-se como o problema cardinal de "O Capital". A relação entre economia e filosofia não é um dos ângulos visuais que examinam certos aspectos particulares da obra de Marx (escreveram-se estudos bastante úteis sobre o emprego das estatísticas, a elaboração do material histórico, a utilização de obras literárias em "O Capital" etc.), mas prepara o acesso à *essência* e à *especificidade* de "O Capital".

Na interpretação de "O Capital" podemos observar uma cisão interna entre ciência e filosofia em algumas das suas variantes, cada

uma das quais separa de um determinado modo a ciência, da filosofia; a investigação científica especializada, dos pressupostos filosóficos; de sorte que todas as variantes, por caminhos diversos, chegam a um mesmo resultado: a recíproca indiferença de ciência e filosofia.

Em um caso, a ciência (economia) e a filosofia são *reciprocamente* supérfluas, uma para a outra, porque a interpretação transforma o movimento econômico em movimento lógico e "O Capital" de Marx é transcrito de tal modo que as conclusões científicas são transportas para a linguagem filosófica. O conteúdo econômico é indiferente às categorias lógicas e as categorias lógicas são independentes do conteúdo econômico. Em tal concepção, a obra de Marx é considerada primordialmente e sobretudo com uma lógica *aplicada*, que se serve da economia como de um material ilustrativo do seu movimento. O conteúdo econômico é absolutamente exterior em relação com a filosofia, porquanto é apenas o portador do movimento lógico. No seu movimento específico, ele exprime o movimento lógico como a sua verdade, cuja relação com ele é de alteridade e independência, pois o movimento lógico poderia ter sido expresso também através do movimento de outras categorias particulares da ciência. A filosofia na sua relação com a economia é concebida como uma trama metodológico-lógica, subjacente ao texto, ou como lógica aplicada. A tarefa do intérprete consiste em extrair uma lógica pura desta lógica aplicada, de modo a descobrir e elaborar, por trás do movimento categorial da taxa de lucro decrescente da transformação da mais-valia em lucro, da determinação dos preços etc., as categorias lógicas do movimento, da contradição, do desenvolvimento autônomo, da mediação etc. De modo igualmente legítimo podemos considerar "O Capital" também como uma gramática aplicada, já que a expressão falada do conteúdo econômico é conduzida segundo determinadas regras de composição lingüística, regras que também neste caso podem ser abstraídas do texto. Até que se descubra a conexão entre ciência e filosofia na estratificação do texto (o texto tem um significado econômico e ao mesmo tempo lógico-metodológico), não existe diferença alguma entre "O Capital" de Marx e a "História" de

Palacky:* também para Palacky – do mesmo modo que para Marx – podemos considerar o texto das suas obras como lógica aplicada. Se o intérprete se propõe tal tarefa e a cumpre, no final lhe resta ainda responder a uma pergunta: por que Marx escreveu uma obra econômica e Palacky uma obra histórica, e por que ambos, em lugar de "lógicas aplicadas", não preferiram escrever uma "lógica pura". Se na interpretação o texto econômico ou histórico é considerado como "lógica aplicada", da qual se deve abstrair a "lógica pura", terminado este trabalho tão ambicioso resta ainda a tarefa mais importante: demonstrar que as categorias lógicas e medotológicas empregadas pelo cientista no curso da análise de uma realidade específica – econômica ou histórica –, possuem uma validade geral e podem ser empregadas também fora do âmbito da realidade examinada. As interpretações logicizantes e metodologicizantes não se propõem a tarefa de examinar criticamente o conteúdo econômico de "O Capital", nem se esforçam por desenvolver ou aprofundar a problemática econômica. Os resultados prontos e acabados das análises econômicas são considerados exatos sem exame algum, e a interpretação demonstra qual o caminho lógico ou metodológico pelo qual se chegou aos resultados, sem, contudo, verificar inicialmente a sua legitimidade.

Em um outro caso, defende-se a legitimidade do conteúdo econômico de "O Capital" contra as modernas críticas burguesas, mas ao mesmo tempo se chega à conclusão de que a este conteúdo econômico falta uma motivação filosófica capaz de a ele se adaptar: a fenomenologia.[1]

* O autor refere-se à *História da Nação Tcheca*, publicada a partir de 1836 por František Palacký (1798-1876), historiador e político tcheco que formulou o programa de um estado boêmio independente. Nota da tradução italiana.

1. *"Envisagée dans une perspective historique, l'analyse marxiste est dialectique et elle annonce ce que sera la phénoménologie"*, escreve por ex. Jean Domarchi no artigo: *Les théories de la valeur et la phénoménologie* ("La Revue internationale", Paris, 1945-46, I, págs. 154-167) Pierre Naville, que na mesma revista responde com o artigo *Marx ou Husserl*, refutando a simbiose proposta, de marxismo e fenomenologia, cai por sua vez no erro naturalístico e mecanicista, de forma que não se pode considerar concluída a polêmica citada.

"O Capital" é, assim, uma exata análise econômica destituída de um fundamento filosófico próprio. Todavia, assim que "O Capital" é completado com esta filosofia, o significado do texto se altera e a economia política marxista se transforma numa prolixa fenomenologia das coisas; e a análise materialista da economia capitalista vira uma descrição fenomenológica do mundo das coisas.

Segundo uma terceira concepção, a interpretação de "O Capital" levanta o seguinte problema: "Temos diante de nós uma economia política pura, uma análise dos mecanismos, ou é tal economia uma análise existencial e possui um significado metafísico que ultrapassa o próprio campo da economia?"[2] Este modo de colocar o problema baseia-se essencialmente em meias verdades. Teremos em "O Capital" uma economia política pura, uma teoria dos mecanismos, isto é, uma ciência entendida *cientificamente?* Não considerando a economia política marxista como uma ciência de *tal gênero*, esta interpretação chega à afirmação de que Marx não é um economista no sentido próprio do termo.[3] Como o marxismo não pertence a um gênero de ciência empírico-cientificista e não é uma economia *vulgar*, ele não e absolutamente uma ciência. E então o que é? A economia política marxista é uma filosofia existencial que considera as categorias econômicas como signos ou símbolos vazios de uma essência oculta, da situação existencial do homem.[4]

2. P. Bigo, *Marxisme et humanisme, Introduction à l'oeuvre économique de Marx* (Trad. ital., *Marxismo e umanismo,* Milão, Bompiani, 1963), Paris, 1954, pág. 7.

3. *Ibid*, pág. 21.

4. *La confrontation de Marx avec la philosophie aboutit à la même conclusion que sa confrontation avec les économistes. L'économie politique marxiste est, avant tout, une analyse d'existences"* (ibid, pág. 34). A interpretação totalmente errada conduz o autor tomista, em muitos pontos, a inexatidões e mistificações dificilmente desculpáveis. Bigo define a crítica marxista do fetichismo capitalista como "subjetivação do valor". Esta mesma formulação poderia também ser um simples deslize verbal, com a condição entretanto de que signifique o seguinte: o marxismo traduz a natureza obje-

Uma quarta interpretação, ao invés, afirma que na obra de Marx é necessário distinguir a parte positiva, especificamente econômica, das especulações filosóficas (dialética); reconhece em Marx um grande economista que é necessário, no entanto, proteger do Marx filósofo. As análises econômicas de Marx são conduzidas com base no método científico político-social, método que não só é diferente da dialética, mas que é dela completamente independente, de modo que as análises de Marx conservam um mérito científico, *não obstante* o lastro metafísico-especulativo em que estão emaranhadas.[5] Neste caso, pouco nos interessam as benévolas afirmações de que Marx foi um autêntico talento científico – o que ainda ao tempo da primeira guerra mundial soava como uma afirmação ingênua e grotesca; interessam-nos muito mais o sentido e o conteúdo atribuídos ao conceito "ciência". Nesta interpretação, distingue-se radicalmente a ciência da filosofia, porque a concepção da ciência se baseia na imagem do modelo empírico,

tivizada e reificada da riqueza social em *atividade* objetiva, e, portanto indica a *gênese* deste resultado reificado. Neste sentido – como teoria que revela o sujeito histórico da riqueza social – ao marximo pode ser atribuído o epíteto "subjetivo". Mas Bigo entende "subjetivação do valor" como abstração e espiritualização, como demonstra a sua interpretação da crítica marxista aos fisiocratas: Marx não critica o conceito de valor dos fisiocratas como materialismo – como crê Bigo – mas como naturalismo, o que é coisa diametralmente oposta. Uma crítica mais minuciosa das interpretações tomistas da obra de Marx é desenvolvida por R. Garaudy, *Humanisme marxiste*, Paris, 1957, págs. 61 e segs. e por Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques*, Paris, 1959, págs. 303 e segs.

5. Obstinado propagador de tal concepção é Joseph Schumpeter, o qual, desde os seus primeiros estudos, *Epochen der Dogmen u. Metodengeschichte*, do ano de 1914, até aos seus últimos livros, como *Kapitalismus, Socialismus, Demokratie*, distingue coerentemente o Marx economista do Marx filósofo: "se Marx, de fato, tivesse tomado de empréstimo elementos materiais de pensamento ou apenas o método da especulação metafísica, não passaria de um ladrão indigno de ser levado a sério. Mas não o fez... no seu gabinete Marx não pôs em prática nenhum princípio superior metafísico, mas apenas a observação e a análise dos fatos – verdadeira ou falsa" (*Dogmengeschichte*, pág. 81).

entendido como a observação dos fatos e a sua análise sem o apoio de qualquer premissa, o que, porém, é mero preconceito, todos os dias regularmente contestado pela própria prática da ciência.[6]

Liquidação da filosofia?

Esforcemo-nos por considerar de um outro ângulo o problema que estamos examinando. Será possível esclarecer a relação da filosofia com a economia, em "O Capital", mediante uma análise do desenvolvimento espiritual de Marx? Neste caso não nos interessa tanto uma análise minuciosa da sua história intelectual, mas uma investigação da sua lógica interna. Como, porém, toda lógica das coisas é diferente das construções subjetivistas ou das representações da lógica da coisa, sua formulação deve ser o *resultado* do exame crítico do material *empírico* que constitui ponto de partida e meta da investigação: somente na medida em que o material empírico é coletado na sua máxima inteireza e a "lógica interior" revelada está em condições da captar na sua concreticidade esta mesma inteireza, está em condições de atribuir-lhe um significado objetivo e de explicá-la, somente com esta condição a investigação pode ter a pretensão de ser crítica e científica. O significado objetivo e toda a problemática do texto se manifestam mediante a sua integração na "atmosfera" espiritual e na realidade histórico-social. A investigação do desenvolvimento espiritual de um pensador ou de um artista não pode por conseguinte ser conduzida através de uma narração irrefletida da sua vida e das suas ações, nem através de um "comentário" problemático dos fatos e das opiniões.

6. "Uma ciência de fatos puros é um absurdo", observa com justeza Otto Morf em *Das Verhältnis von Wirtschaftstheorie u. Wirtschaftgeschichte bei Karl Marx*, Basiléia, 1951, pág. 17. Como se vê pela exposição precedente, a interpretação de "O Capital" feita por Schumpeter é apenas uma das teorias existentes, o que escapa à crítica feita por Morf.

Em nosso campo visual entra outro problema: saber se no curso do processo intelectual de Marx a relação entre filosofia e economia (ciência) sofreu modificação, ou seja, de que modo Marx concebeu e formulou esta relação em cada fase do seu pensamento. Este problema já há muitos anos concentra as atenções dos marxistas e dos marxólogos nas conhecidas discussões sobre o "jovem Marx". O balanço deste debate, porém, nada apresenta de confortador. Em lugar de uma investigação concreta, oferecem-nos advertências metodológicas genéricas, e os próprios comentários, na maior parte conduzidos de modo absolutamente independente de autoridades metodológicas reconhecidas, são extraordinariamente estéreis. Se é certo – como geralmente se repete – que a anatomia do homem constitui uma chave para a anatomia do macaco e que a compreensão da obra do jovem Marx deve resultar da compreensão da obra do Marx maduro e do marxismo revolucionário que se vinha desenvolvendo, era de esperar-se que todos os defensores de tal princípio o tivessem também respeitado e nos tivessem dado uma interpretação dos "Manuscritos" baseada na *análise* de "O Capital". Na realidade os "Manuscritos" são interpretados isoladamente, afastados do completo desenvolvimento de Marx (o que é também uma das causas por que dezenas de artigos sobre "o jovem Marx" são tão estereotipados, enfadonhos e superficiais); e o modo pelo qual a sua problemática é abordada pressupõe uma confusa representação da dinâmica do desenvolvimento intelectual de Marx. Esta confusão – que equivale a ausência de senso crítico – é a sepultura da ciência e da interpretação científica, pois a investigação se processa com ingênua segurança num terreno profundamente problemático. A ingenuidade acrítica não imagina que para compreender um desenvolvimento espiritual e a sua problemática são necessários meios conceituais específicos, sem os quais o material empírico ou é incompreensível e inatingível, ou diz coisas sem sentido, e esconde a sua "verdade oculta". Graças ao estudo de um número suficientemente elevado de "casos", é possível estabelecer alguns modelos fundamentais ou esquemas da dinâmica do desenvolvimento espiritual. A função de tais modelos é dupla: em primeiro lugar eles

constituem uma *representação intuitiva* do desenvolvimento espiritual no seu *conjunto* e da sua *dinâmica* (a direção, as curvas, os recuos, as complicações, os desvios); em segundo lugar constituem um meio conceitual *para compreender* cada obra, as etapas, as opiniões particulares. Não temos a pretensão de abranger a totalidade nem de chegar a uma caracterização exaustiva, mas acreditamos que a grande maioria dos "casos" possa ser enquadrada em um dos seguintes modelos fundamentais da dinâmica do desenvolvimento espiritual:

1. *modelo do desenvolvimento empírico-evolutivo*, no qual, partindo de um dado fundamento elementar, sob o influxo dos acontecimentos e como reação a eles, a concepção do mundo se enriquece, se aprofunda, se universaliza, se liberta dos elementos ultrapassados ou errados e os substitui por elementos adequados;

2. *modelo do desenvolvimento crítico-evolutivo*, que se distingue pela nítida separação de cada etapa, e que significa passagem de uma concepção do mundo a uma outra, conversão de um "credo religioso" a um outro, pela qual o passado ou a etapa precedente são negados como unilateralidade, erro ou aberração;

3. *modelo do desenvolvimento concretizante em sentido integral*, no qual, ao iniciar-se a reflexão criativa, é formulada uma rica concepção do mundo, cujos motivos e problemas *fundamentais* não serão jamais abandonados nem ultrapassados, mas determinados, desenvolvidos, precisados e formulados exatamente graças ao estudo e à *praxis*.

O esquema inconsciente e não analisado da maior parte das interpretações do desenvolvimento espiritual de Marx pressupõe que o desenvolvimento desde os "Manuscritos" até "O Capital" equivale à passagem da filosofia à ciência. Quer este processo seja avaliado positiva ou negativamente, como progresso ou como decadência,[7] o seu traço característico continua sendo o gradual abandono da filo-

7. Para a maior parte dos intérpretes de Marx trata-se de um desenvolvimento positivo, ao passo que os marxólogos cristãos e existencialistas o consideram um fracasso. Num e noutro caso parte-se de uma errônea representação e interpretação de "O Capital".

sofia e da problemática filosófica em proveito da ciência e da problemática científica exata.[8] No desenvolvimento espiritual de Marx encarna-se e se realiza a exigência radical da esquerda hegeliana: *a liquidação da filosofia.*

Como se pode eliminar a filosofia e como foi eliminada na obra de Marx?

A filosofia é eliminada pelo próprio fato de se realizar.

A filosofia é eliminada pelo fato de se transformar numa teoria dialética da sociedade.

A filosofia é eliminada pelo fato de se fragmentar e sobreviver apenas como ciência residual: como lógica formal e lógica dialética.

A filosofia é eliminada pelo próprio fato de se realizar. Esta formulação é sobretudo uma expressão *idealista* da relação entre filosofia e realidade: a realidade com as suas contradições encontrou na filosofia uma expressão histórica adequada, e a expressão filosófica das contradições reais se torna forma ideológica da *praxis*, a qual justamente resolve as contradições. A filosofia, em relação à realidade, desempenha uma dupla tarefa: o tempo, a sociedade, a classe desenvolvem nela e nas suas categorias a própria *autoconsciência*; ao mesmo tempo as formas categoriais encontram na filosofia e nas suas categorias a própria *praxis* histórica. A filosofia não "se realiza"; é o real que "filosofa", que encontra na filosofia tanto a forma histórica de uma tomada de consciência como a forma ideológica da *praxis* e, portanto, do seu próprio movimento prático e da solução das contradições. "A eliminação da filosofia através da sua realização" significa que o movimento social passa pela cons-

8. Entende-se o desenvolvimento de Marx como passagem da concepção filosófica da alienação para o conceito econômico do fetichismo mercantil, ou como passagem da dialética de sujeito-objeto para a "dialética" objeto-objeto. (Ver *Sur le jeune Marx*, "Recherches Internationales", Paris, 1960, nº 19, págs. 173-74 e 189). Os autores não atentaram para o fato de que a sua passagem resulta na espantosa transformação do próprio Marx, assim reconstituído como um positivista.

ciência e cria na consciência as formas categoriais da própria realização. Em segundo lugar a "realização da filosofia" é uma expressão arrevesada para indicar a realização das *possibilidades* contidas em estado latente na realidade.

Na concepção idealista estas relações são viradas de cabeça para baixo e a relação entre o original (realidade) e a "fotografia" (filosofia) se inverte. A realidade é concebida como filosofia realizada ou não realizada; desde o momento em que o original é superior à cópia, a verdade da realidade tem de ser concebida *em função* da filosofia tomada como original. Na formulação radical da eliminação da filosofia através da sua realização não são expressas nem a verdade da filosofia nem a verdade da realidade, mas apenas a contraditoriedade de um utopismo que quer realizar um *reflexo* da realidade.[9] Como a filosofia é concentração da realidade ou da época em *pensamentos*, a consciência filosófica pode cair na ilusão de que a realidade seja um reflexo da filosofia e que por isso a realidade, em relação à filosofia, seja alguma coisa que será ou deverá ser realizada. A filosofia em tal perspectiva idealista vira realidade não realizada. A filosofia, porém, não deve apenas ser realizada, deve também ser eliminada através da realização, porquanto a sua existência é expressão de uma realidade não racional. A existência mesma da filosofia é expressão alienada de uma realidade alienada. Eliminar a alienação significa: eliminar a irracional realidade que se perpetuou até hoje, criar uma realidade racional como realização da filosofia; ao mesmo tempo, por meio de tal realização,

9. Trata-se essencialmente do mesmo caso de idealismo e utopia que Marx apontou no socialismo pequeno-burguês dos seguidores de Proudhon: "o que distingue estes socialistas dos apologistas da burguesia é, de um lado, o sentimento da contraditoriedade do sistema, e de outro lado o utopismo, o fato de não captar a distinção necessária entre a forma real e a forma ideal da sociedade burguesa, o fato conseqüente de se dar ao esforço supérfluo de pretender realizar de novo a expressão ideal, a imagem óptica deformada e reflexa que a realidade como tal projeta de si mesma".

destruir a filosofia, porque a sua existência denuncia a irracionalidade do real.[10]

Considerada deste ponto de vista, a palavra de ordem da eliminação da filosofia através da sua realização é uma ficção escatológica. Antes de tudo, não é verdade que a filosofia seja apenas uma expressão alienada de uma situação alienada e que nessa qualificação ela esgote o próprio caráter e a própria tarefa. Falsa consciência, em sentido absoluto, pode ser uma determinada filosofia histórica, a qual, no entanto, do ponto de vista próprio da filosofia, da filosofia no sentido autêntico da palavra, *não* é uma filosofia, mas apenas uma sistematização ou uma interpretação doutrinária dos preconceitos e das opiniões do tempo, vale dizer, um ideologismo. A idéia de que a filosofia *deva* ser uma expressão alienada de um mundo subvertido por ter sido sempre uma filosofia de classe pode surgir de uma leitura errada do "Manifesto Comunista". Esta idéia vive na suposição de que se deve ler: "A história da humanidade não existe, ocorre apenas histórias das lutas de classe", quando no texto, ao contrário, está escrito: "Até hoje a história da humanidade *é* história da luta de classe". Disto se deduz: logo, toda filosofia é sempre filosofia de classe, apenas. Na realidade, na história transcorrida até hoje o elemento de classe e o elemento humano sempre atuaram e atuam em unidade dialética: cada etapa histórica da *humanidade* sempre foi conquistada e representada por uma determinada *classe*, e a humanidade e o humanismo tiveram e têm um conteúdo histórico concreto que constitui tanto a sua concretização como um limite histórico. A historicidade da realidade é periodicamente substituída pela historicidade, pela redução às con-

10. "Quando a razão – assim como a organização racional da sociedade – estiver realizada, também a filosofia fica privada de objeto... A construção filosófica da razão é resolvida mediante a criação da sociedade racional." H. Marcuse, *Philosophie u. kristische Theorie,* "Zeitschrift f. Sozialforschung", Paris, 1937, VI, págs. 632, 636. Na doutrina da "teoria crítica" (Horkheimer, Marcuse) a filosofia se "anula" de dois modos: mediante a realização ou mediante sua transformação em teoria social.

dições determinadas, e a filosofia é vulgarmente concebida como expressão da situação, e não como a verdade real.

A palavra de ordem "realização da filosofia" apresenta muitos significados. Como é possível reconhecer se a filosofia e apenas a filosofia se realizou efetivamente, ou se se "realiza" uma outra coisa que não é filosofia, qualquer coisa que ultrapassa ou que não chega até à filosofia? E se a filosofia se realiza efetivamente, significa isto talvez que ela se realiza plenamente e sem resíduos e que a realidade é absoluta identidade de consciência e ser? Ou então a filosofia com algumas idéias "ultrapassa" a realidade e justamente graças ao mérito delas, entra em contradição com a realidade? O que significa dizer que a sociedade burguesa constitui a realização do pensamento iluminístico? A filosofia da época burguesa na sua totalidade é, talvez, idêntica à totalidade da sociedade burguesa? E se a sociedade burguesa é a filosofia da época burguesa encarnada, o desaparecimento do mundo capitalista porá fim a esta filosofia? Quem deve julgar e quem julgará no futuro se através da eliminação da filosofia se realizou a *razão* e se a realidade é efetivamente racional? Que instância da consciência humana pode saber se a realidade não é apenas racionalizada e se a razão não atua novamente na *forma* da *não-razão*. O fundamento de todas as obscuridades enumeradas está na profunda contraditoriedade do conceito mesmo de razão e de realidade, peculiar a todas as concepções escatológicas: até agora existiu a história, mas a história termina no momento crítico. Na *terminologia* dinâmica revela-se um conteúdo *estático*; a razão e histórica e dialética *apenas até uma determinada* fase histórica, até a época da reviravolta, da subversão, depois do que se transforma em uma razão supra-histórica e não dialética.

A formulação escatológica da eliminação da filosofia através da sua realização obscurece *o autêntico problema* da época moderna: o homem ainda tem necessidade da filosofia? Estarão mudados o lugar e a tarefa da filosofia na sociedade? Qual é a tarefa realizada pela filosofia? Está mudando a natureza da filosofia? Naturalmente estes problemas não atingem o fato empírico de que a filosofia ainda existe, que é professada, que se escrevem livros sobre argumentos

filosóficos, que a filosofia constitui um ramo e uma ocupação particular. O problema é outro: é ainda a filosofia uma forma específica da consciência da qual o homem tem *absoluta* necessidade para captar a *verdade* do mundo e para a *exata* compreensão do seu lugar no mundo? Na filosofia se faz ainda a realidade? E a filosofia ainda é considerada como o campo no qual se efetua a distinção entre verdade e opinião? Ou, ao contrário, a filosofia, após a mitologia e a religião, se atribui a tarefa de mistificadora universal, de necessário *medium* espiritual por intermédio do qual se opera a mistificação? Ou a filosofia doi destituída até desta honra porque a técnica moderna obtém com os "mass media" armas de mistificação mais eficazes, e assim a sua existência serve apenas para testemunhar que a tantas vezes anunciada realização da razão *ainda* não começou? Ou, talvez, o periódico alternar-se do milenarismo com a desilusão cética e a permanente discordância da razão com a realidade testemunham que a razão e a realidade são efetivamente dialéticas, que a sua suspirada identidade absoluta equivaleria à *eliminação* da dialética?

Um outro modo de liquidação da filosofia é a sua transformação em "teoria dialética da sociedade", ou a sua dissolução na ciência social. Sob este aspecto pode-se observar a eliminação da filosofia em duas fases históricas: a primeira no momento da gênese do marxismo, quando Marx, em relação a Hegel, se apresenta como o "liquidador" da filosofia e o fundador da teoria dialética da sociedade;[11] a segunda, no desenvolvimento dos ensinamentos de Marx,

11. O livro de Herbert Marcuse, *Reason and Revolution,* (2ª edição, Nova Iorque, 1954), se baseia nesta concepção. A transição de Hegel para Marx é significativamente definida: *"From philosophy to social theory"* (págs. 251-257). – Da filosofia à Teoria Social – e a exposição da doutrina marxista é exposta no capítulo intitulado: *"The foundation of the dialectical theory of society"* (págs. 258-322). – A Fundação da Teoria Dialética da Sociedade. – Esta concepção fundamental foi formulada por Marcuse já na década de 1930, nos seus artigos para a *"Zeitschrift für Sozialforschung"* de Horkheimr. Pelo que é possível ajuizar dos últimos escritos, o autor até certo ponto se

que nos círculos dos seguidores é entendido como ciência social e sociologia.[12]

O surgimento do marxismo é explicado em função do cenário da *dissolução* do sistema hegeliano como ponto culminante da filosofia burguesa. A síntese e a totalidade da filosofia hegeliana foram decompostas nos seus elementos, cada um dos quais é absolutizado e cria o fundamento de uma *nova* teoria: o marxismo e o existencialismo. A investigação histórica justamente demonstrou[13] que a destruição do sistema hegeliano não determina um vácuo intelectual; o próprio termo "destruição" esconde ou mascara a rica atividade filosófica na qual nasceram duas notáveis tendências filosóficas: o marxismo e o existencialismo. A insuficiência de tais descobertas consiste em que a filosofia hegeliana é concebida como ponto culminante e síntese, em comparação à qual Marx e Kirkegaard representam necessariamente concepções unilaterais. Tal modo de ver é incoerente. De um ponto de vista abstrato, pode-se aceitar uma das três concepções filosóficas citadas, considerá-la como absoluta e do ponto de vista desta criticar as outras duas como encarnação da unilateralidade. Visto da posição absolutizada do sistema hegeliano, o ulterior desenvolvimento se manifesta como dissolução da verdade total; e as correntes filosóficas, isoladas, como sendo elementos da dissolução mesma autonomizados. Do ponto de vista de Kierkegaard a filosofia hegeliana é um sistema morto de conceitos, no qual não há lugar

dá conta da problematicidade da sua tese fundamental, embora permaneça no seu âmbito: *"la 'subversion' matérialiste de Hegel par Marx... n'était pas le passage d'une position philosophique à une autre, ni de la philosophie à la théorie, sociale, mais plutôt la reconnaissance de ce que les forme de vie établies avaient atteint l'étape deleur négation historique."* H. Marcuse, *Actualité de la dialectique*, "Diogène", 1960, nº 31, pág. 96.

12. Especialmente Max Adler e, sob um aspecto mais vulgar, Karl Kautsky. Em todo caso a sociologia marxista tem de ser completada por uma filosofia não marxista, de Kant, Darwin ou Mach.

13. Especialmente Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzche*, Nova Iorque Zurique, 4, 1958, (trad. ital.: *De Hegel a Nietzche*, Turim, Einaudi, 1959).

para o indivíduo e para sua existência: é verdade que Hegel construiu um palácio para as idéias, mas deixou as pessoas em casebres. O socialismo é um prosseguimento do hegelianismo.[14] O marxismo critica o hegelianismo e o existencialismo como duas variedades do idealismo, como idealismo objetivo e subjetivo. Mas onde está o critério objetivo da "absolutez" da própria concepção? Em que condições uma hipótese se torna realidade? A opinião se torna verdade se demonstra a verdade da própria opinião, se oferece uma prova da sua verdade. Condição *sine qua non* de tal demonstração é a capacidade de compreender mediante uma atividade filosófica as outras concepções, de saber explicar tanto a legitimidade hitórica delas, quanto ao mesmo tempo as condições históricas da sua superação, de realizar na sua própria existência *a verdade* das concepções criticadas e *por isto mesmo* demonstrar a sua unilateralidade, limitação e falsidade. Mas desde o momento em que a verdade de tal demonstração é uma verdade histórica, e por isto uma verdade que sempre de novo se constitui e sempre de novo *demonstra a própria verdade*, o desenvolvimento histórico de tal verdade compreende, também ele, etapas nas quais a "verdade absoluta" ou a verdade da "posição absoluta" *se cinde* praticamente nos elementos que ela historicamente superou e assimilou em si mesma. Em determinadas etapas históricas a filosofia materialista pode decompor-se na filosofia do "espírito absoluto" (Hegel) cujo complemento crítico integrativo é a filosofia da existência e o moralismo. Esta é, de resto, também uma prova indireta de que Hegel e Kierkegaard podem ser compreendidos do ponto de vista de Marx, mas não o contrário.

Um dos argumentos da eliminação dialética da filosofia na ciência social é a afirmação de que a subversão materialista de Hegel não constitui a passagem de uma posição filosófica para uma outra, e portanto nem mesmo uma continuação da filosofia. Tal afirmação é extremamente inexata porquanto mascara o *caráter específico* da "passagem" de Hegel para Marx. Do ponto de vista da dialética

14. Ver s. Kierkegaard, *Kritik der Gegenwart*, Innsbruck, 1914.

materialista, a história da filosofia – tanto no seu conjunto quanto em cada etapa – não pode ser explicada como "passagem de uma posição filosófica para outra", pois tal explicação pressupõe um desenvolvimento imanente das idéias, negado pelo materialismo. Se o desenvolvimento de Hegel a Marx *não* é a passagem de uma posição filosófica para outra, disso não se deduz, porém, de modo algum, a necessidade da "eliminação da filosofia", assim como o desenvolvimento de Descartes a Hegel não liquidou a filosofia, embora ele não tenha sido (*apenas*) a passagem de uma posição filosófica para uma outra. Igualmente confuso é o segundo argumento, ao afirmar que "...todos os conceitos filosóficos da teoria marxista são categorias sociais e econômicas, ao passo que as categorias sociais e econômicas hegelianas são todas elas conceitos filosóficos"[15] Também neste caso o geral é apresentado como particular, com isso deixando-se a especificidade na sombra.

A crítica materialista descobre em *todas* as filosofias – até nas mais abstratas – um conteúdo social e econômico porque o sujeito que elabora a filosofia não é um "espírito" abstrato, mas um homem histórico concreto que reflete no seu pensamento a totalidade do real, a qual abrange também a sua posição social. Em todo conceito, este "conteúdo social e econômico" está incluído como momento da *relatividade*, visto que relatividade significa tanto grau de aproximação e inexatidão, quando *ao mesmo tempo* capacidade de *aperfeiçoamento* e de precisão da consciência humana. Se em todo e qualquer conceito está sempre incluído o momento da relatividade, isto significa que todo conceito é tanto um degrau *histórico* do conhecimento humano, quanto um momento do seu *aperfeiçoamento*. Mas na teoria da "eliminação da filosofia" o "conteúdo social e econômico" dos conceitos é concebido subjetivamente. Na passagem da filosofia para a teoria dialética da sociedade não se realiza apenas a passagem da filosofia para a não-filosofia, mas antes de tudo subverte-se o significado e o sentido dos conceitos descobertos pela

15. Marcuse, *Reason and Revolution*, pág. 258.

filosofia. Na afirmação de que todos os conceitos filosóficos da teoria marxista são categorias sociais e econômicas se exprime a *dupla metamorfose* a que o marxismo foi submetido já desde o momento da "passagem da filosofia à teoria social": em primeiro lugar deixa-se na obscuridade a realidade histórica que constitui a *descoberta* da natureza da economia. Em segundo lugar o homem é jogado na prisão da subjetividade: se todos os conceitos, pela sua essência, são categorias sociais e econômicas, eles exprimem apenas o ser social do homem, tornam-se formas de auto-expressão do homem, e toda forma de objetivação é apenas um tipo de reificação.

Com a dissolução da filosofia em teoria dialética da sociedade, o *significado* da descoberta histórica do século XIX se inverte exatamente no seu contrário: a *praxis* já não é mais a esfera da humanização do homem, da criação da realidade humano-social e ao mesmo tempo da *abertura* do homem para o ser e para a verdade das coisas; ela, ao contrário, se transforma em prisão: a socialidade é uma caverna onde o homem fica encerrado. As imagens, as representações e os conceitos, que o homem considera reproduções espirituais da natureza, de processos materiais e de coisas que existem independentemente da sua consciência, são na "realidade" projeções sociais, expressões da posição social do homem sob a *forma* da ciência e da objetividade, ou, em outras palavras, são imagens *falsas*. O homem está *murado* na sua própria socialidade.[16] A *praxis*, que na filosofia de Marx tornava possível tanto a objetivação e o conhecimento objetivo, quanto a abertura do homem para o ser, converte-se em subjetividade social e em clausura: o homem é prisioneiro da socialidade.[17]

16. As representações e os termos de que se serve o século XIX – questão social, romance social, poesia social – são de todo estranhos à filosofia materialista.

17. A expressão mais radical deste subjetivismo é a opinião de que não existe uma ciência da sociedade, mas apenas uma consciência de classe.

Estrutura de "O Capital"

Nas frases introdutórias de "O Capital" de Marx está dito: "A riqueza das sociedades onde rege a produção capitalista configura-se em 'enorme acumulação de mercadorias' e a mercadoria, isoladamente considerada, é a *forma elementar* dessa riqueza. Por isso, nossa investigação começa com a análise da mercadoria".* A parte conclusiva de toda a obra, o capítulo 52, não acabado, do livro terceiro, é dedicada à análise das classes. Existirá uma conexão entre o início e a conclusão de "O Capital", entre a análise de *mercadoria* e a análise das *classes*? Semelhante questão provoca dúvidas e desconfianças. Não ocultará ela, sob o manto de uma questão sutil, o fato banal de que toda obra tem um início e um fim? Por trás de tal questão não se ocultará o arbítrio mais despótico, de quem tendo lido por acaso o início e o fim do livro, faz o confronto de um e outro e se dá ares de de haver feito uma descoberta "científica"? Aonde iria parar a ciência se devesse investigar a "conexão interna" das frases introdutivas e conclusivas? Para reforçar tal dúvida acrescente-se também a constatação de que a terceira parte de "O Capital" foi publicada postumamente, e o referido capítulo 52 ficou no estado de fragmento. Não se exclui a possibilidade que o citado capítulo 52 seja apenas um fecho *casual* e que toda a idéia de uma "mais profunda" conexão entre o início e a conclusão da honra, entre a mercadoria e as classes, tenha seus alicerces na areia.

Não é nossa intenção indagar até que ponto a edição, por Engels, do terceiro volume de "O Capital" corresponde em todos os detalhes às intenções de Marx, e se efetivamente Marx considerara concluída a sua obra com o capítulo sobre as classes. As conjeturas e as ilações de tal gênero são tanto mais inúteis quando não concebemos a conexão entre o início e a conclusão de "O Capital" como simples elo entre a primeira e a última frase, entre o capítulo inicial e o

* N. do T. *O Capital*, Ed. Civilização Brasileira 1968, livro, I, Vol. I, pág. 41.

conclusivo, mas como a estrutura imanente ou como princípio da estrutura da obra.

Podemos, portanto, formular de modo mais preciso a pergunta inicial: qual é a relação entre a estrutura imanente de "O Capital" e a sua configuração exterior? Qual é a conexão entre o *princípio estrutural* e a expressão literária? Serão a análise da *mercadoria* e a análise das classes apenas o ponto de partida e a conclusão da distribução exterior da matéria, ou na sua conexão se manifesta a *estrutura* da obra? Embora *tais* questões não tenham sido até hoje levantadas pela bibliografia, a sua problemática não é nova. Esta se manifesta, por exemplo, no encontro de pontos de contato entre "O Capital" e a "Lógica" de Hegel, ou então nos conhecidos aforismos segundo os quais não é possível compreender perfeitamente "O Capital" sem haver estudado e compreendido toda a "Lógica" de Hegel; e que Marx não nos deixou uma Lógica (com letra maiúscula), mas nos deixou a lógica de "O Capital".[18] Tal problemática se encerra também na suposição de que "O Capital" seja ao mesmo tempo a "Lógica" e a "Fenomenologia" de Hegel.[19] E finalmente por alguns aspectos ela se manifesta na discussão – em certa medida artificialmente suscitada – quanto às razões por que Marx mudou "no ano de 1863" o plano original de "O Capital" e o

18. Lênin, *Quaderni filosofici*, Milão, Feltrinelli, 1958 págs. 171, 241. Lênin – como se sabe – não leu a "Fenomenologia do Espírito". A luz deste simples fato assume um caráter particularmente cômico a discussão entre os filósofos franceses: se a busca de uma conexão entre "O Capital" e a "Lógica" seria uma manifestação de materialismo, enquanto a descoberta de uma conexão entre o "O Capital" e a "Fenomenologia do Espírito" seria manifestação de idealismo.

19. Jean Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, 1955, pág. 55. (trad. ital. *Saggi su Marx e Hegel*, Milão, Bompiani, 1963). Como demonstraremos em seguida, o autor não foi além da mera constatação desta conexão, o que se manifesta, entre outras coisas, na citação de pontos de contato puramente casuais e marginais entre a "Fenomenologia do Espírito" e "O Capital".

substituiu por um novo plano, na base do qual conduziu a elaboração definitiva da sua obra.[20]

Em todos os casos destaca-se, como característica conspícua de "O Capital", a meditada arquitetônica e a *estrutura* interna, minuciosamente distribuída, da obra. O próprio Marx destacou como uma qualidade da sua obra o fato de que ela "constitui um todo artístico" (*ein artistische Ganzes*). Do que se poderá deduzir que a estrutura de "O Capital" é um fato "artístico", referente à elaboração literária da matéria. O autor dominou a matéria científica, e para plasmá-la literariamente escolheu a *forma* do "todo artístico", ou da "articulação dialética". As modificações no plano seriam depois facilmente explicáveis como etapas da elaboração literária da matéria cientificamente dominada e analisada. Mas no mesmo lugar em que fala de "O Capital" como de um "todo artístico", Marx afirma a diferença entre o seu *método* dialético e os processos analítico-comparativos de Jakob Grimm.[21] A arquitetura de "O Capital" como "todo artístico" ou "articulação dialética" está, sim, em conexão *tanto* com a elaboração literária da matéria, *quanto* com o método da exposição científica. Neste ponto as interpretações geralmente se

20. A discussão neste caso foi provocada em torno do artigo de Henryk Grossmann, *Die Aenderung des ursprünglichen Aufbauplanes des Marxschen "Kapital" und ihre Ursachen*. ("Archiv f. Geschichte des Soz. u. *der Arbeiterbewegung*", Leipzig, 1929, 14, págs. 305-308). As posteriores edições dos manuscritos de Marx demonstram que o autor partiu de suposições infundadas, tanto que, por exemplo, até a data, por ele proposta, da mudança do plano (verão de 1863) não corresponde à verdade, porque Marx, já ao fim do ano de 1862 tinha um plano detalhado da *atual* configuração de "O Capital". (Ver "Archiv Marksa i Engelsa", Moscou, 1933, pág. XII.) Os autores posteriores, como por exemplo. O. Morf na obra citada, acolhem as teses de Grossmann com reservas, ou então a aceitam plenamente (ver por exemplo Alex Barbon, *La dialectique du Capital*, *"La Revue Internationale"*, Paris, 1946, nº 8, págs. 124 e segs.). Mas nenhum deles submete à crítica o próprio modo de colocar o problema.

21. A carta de Marx a Engels é datada de 31 de julho de 1865.

detêm, visto que descobriram um terreno sobre o qua se podem conduzir investigações profícuas sobre a estrutura lógica de "O Capital" de Marx, confrontar a conformidade e a diferença dos conceitos lógicos e do seu uso em Marx e na "Lógica" de Hegel; ou então empreender uma tarefa ainda mais ambiciosa e extrair de "O Capital" todo um *sistema* de categorias da lógica dialética.

"O Capital", porém, é uma obra econômica e, como tal, a sua estrutura *lógica* deve ligar-se de qualquer modo à estrutura da *realidade* analisada. A estrutura de "O Capital" não é uma estrutura de categorias lógicas a que sejam submetidas a *realidade* investigada e a sua elaboração; a realidade cientificamente analisada é que é adequadamente expressa na "articulação dialética", conduzida e realizável em uma determinada estrutura lógica *correspondente*.

A natureza própria da *realidade* é o ponto de partida sobre cujo fundamento foi criada a estrutura de "O Capital" como "articulação dialética"; e partindo-se dela pode-se compreender e explicar tal estrutura. A elaboração literária em "forma" de um todo artístico, o método dialético de "desenvolvimento" e o descobrimento da natureza específica da realidade investigada constituem os componentes fundamentais da estrutura de "O Capital"; destes, os dois primeiros *dependem* do terceiro e dele derivam. Na articulação exterior e na elaboração literária da matéria está adequadamente expressa a *natureza* da *realidade* examinada, isto é, compreendida e cientificamente explicada. Disto resulta que a estrutura de "O Capital" não foi e *não pode* ter sido construída na base de um *só* e único esquema. Se esquema universal da estrutura de "O Capital" fosse o processo da essência do fenômeno, a partir do interior, núcleo oculto às aparências fenomênicas,[22] a articulação *global* da obra – conduzida segundo *tal* esquema – diferiria essencialmente dos processamentos parciais baseados (freqüentemente) no processo perfeitamente oposto que vai do fenômeno à essência. Marx analisa a forma social mais simples do produto do trabalho no regime capitalista – a mercadoria – primeiro no seu aspecto *fenomênico* e, portanto, como valor de troca, para somente depois passar ao exame da sua essência: o valor.

22. Ver Hyppolite, *op. cit.*, pág. 157.

Marx inicia a sua obra com a análise da *mercadoria*. Que é a mercadoria? A mercadoria é um objeto *exterior* e à primeira vista uma coisa simples. É a "grandeza" com a qual o homem pertencente à sociedade capitalista tem relações diárias e mais freqüentes. Ela é a obviedade deste mundo. Marx, porém, no curso da sua análise, demonstra que a mercadoria só é coisa banal e trivial na *aparência*, pois na realidade é coisa mística e misteriosa. Não é apenas um objeto sensivelmente evidente, mas ao mesmo tempo é também uma coisa sensivelmente supra-sensível.

Como sabe Marx que a mercadoria é a "forma concreta do produto do trabalho", o "concreto econômico mais simples", a "forma celular" na qual se contêm, *de modo oculto, não desenvolvido e abstrato*, todas as determinações fundamentais da economia capitalista? A noção de que a mercadoria é a forma econômica elementar do capitalismo pode tornar-se ponto *de partida* do equacionamento científico somente no caso de que todo o desenvolvimento da exposição *demonstre* a legitimidade e a necessidade deste ponto de partida. Para que pudesse *partir* da mercadoria como da totalidade das determinações abstratas e não desenvolvidas do capitalismo, Marx já devia conhecer o capitalismo como totalidade de determinações desenvolvidas. A mercadoria pode servir de ponto de partida da exposição científica porque já se conhecia o capitalismo no seu conjunto. Do pondo de vista metodológico isto significa o descobrimento de uma conexão dialética entre um elemento e a totalidade, entre um embrião não desenvolvido e o sistema desenvolvido e em funcionamento. A legitimidade e a necessidade da mercadoria como ponto *de partida* da análise do capitalismo é demonstrada nos primeiros três livros de "O Capital", isto é, sua parte *teórica*. Uma outra pergunta cabe então: por que exatamente Marx, na metade do século XIX, chegou a tal conhecimento? A resposta é o quarto livro de "O Capital", a "Teoria da Mais-Valia", isto é, a parte histórico-literária, na qual Marx analisa as etapas decisivas do desenvolvimento do *pensamento* econômico moderno.

Da forma elementar da riqueza capitalista e da análise dos seus elementos (duplo caráter da mercadoria como unidade de valor de

uso e de valor; valor de troca como forma fenomênica do valor; duplo caráter da mercadoria como expressão do duplo caráter do trabalho), a investigação passo ao movimento *real* da mercadoria (troca das mercadorias) e configura o capitalismo como um sistema *criado* pelo movimento de um "sujeito automático" (o valor), de modo que o sistema no seu conjunto se manifesta como um sistema – que se reproduz continuamente em proporções cada vez mais vastas de exploração do trabalho alheio, ou seja, como mecanismo de domínio do trabalho morto sobre o trabalho vivo, da coisa sobre o homem, do produto sobre o produtor, do sujeito mistificado sobre o sujeito real, do objeto sobre o sujeito. O capitalismo é o sistema da total reificação ou alienação, sistema dinâmico, cíclico, que vem se expandindo e se reproduz nas catástrofes; nele os "homens" se apresentam sob as características máscaras de funcionários ou agentes deste mecanismo, isto é, como partes ou elementos dele.

A mercadoria, que a princípio se manifesta como objeto exterior ou como coisa banal, desempenha na economia capitalista a função de *sujeito* mistificado e mistificador, cujo movimento *real* cria o sistema capitalista. Quer o sujeito real deste movimento social seja o valor ou a mercadoria,[23] o fato é que os três volumes teóricos da obra de Marx acompanham a "odisséia" deste sujeito, ou seja, *descrevem a estrutura do mundo (economia) capitalista tal como o seu movimento real a cria.* Observar o movimento real deste sujeito significa: 1) fixar as leis do seu movimento; 2) analisar *de per si as aparências ou formas (Gestalten) reais* que o sujeito cria no curso ou ao fim do seu movimento; 3) oferecer um quadro do próprio movimento, no seu conjunto.

23. Em "O Capital" Marx considera como sujeito de tal processo o valor, ao passo que na polêmica com Wagner durante os anos de 1881-82 afirma, ao contrário, literalmente, que o sujeito é a mercadoria, e não o valor. Ver Marx, *Randglossen zu Wahgners Lehrbuch. Das Kapital*, Moscou, 1932, pág. 842.

Somente agora chegamos a um ponto em que estão criados os pressupostos para um confronto científico e uma análise crítica de "O Capital" de Marx e da "Fenomenologia do Espírito de Hegel". Marx e Hegel, na construção das suas obras, partem de um motivo simbólico intelectual *comum*, difuso na atmosfera cultural do seu tempo. Este motivo próprio da época da obra literária, filosófica e científica é a "odisséia". O sujeito (o indivíduo, a consciência individual, o espírito, a coletividade) deve *andar em peregrinação* pelo mundo e conhecer o mundo para conhecer a si mesmo. O conhecimento do sujeito só é possível na base da atividade do próprio sujeito sobre o mundo; o sujeito só conhece o mundo na proporção em que nele intervém ativamente, e só conhece a si mesmo mediante uma ativa transformação do mundo. O conhecimento de *quem é* o sujeito significa conhecimento da atividade do próprio sujeito no mundo. Todavia, o sujeito que retorna a si mesmo depois de ter andado em peregrinação pelo mundo é diferente do sujeito que empreendera a peregrinação. O mundo percorrido pelo sujeito é diferente, é um mundo mudado, pois a simples peregrinação do sujeito pelo mundo modificou o próprio mundo, nele deixou as suas marcas. Ao regressar, porém, o mundo ao seu redor *se manifesta* ao sujeito de modo diferente de como se manifestara no início da peregrinação, porque a experiência obtida modificou a sua *visão* do mundo e de certo modo reflete a sua posição para com o mundo, nas suas variações de conquista do mundo ou resignação no mundo.

A "história de um coração humano" de Rosseau ("Emílio ou Da Educação") O *Bildungsroman* alemão na clássica versão do "Wilhelm Meister" de Goethe ou na versão romântica do "Heinrich von Ofterdingen" de Novalis, a "Fenomenologia do Espírito" de Hegel e "O Capital" de Marx são exemplos do motivo da "odisséia" nos vários campos da criação cultural.[24]

24. Para a conexão da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel com o *Bildungsroman* alemão quem primeiro chamou a atenção – pelo que sei – foi Josiah Royce, na obra *Lectures on Modern Idealism*, New Haven, 1919, págs. 147-149.

A odisséia do *espírito* ou a ciência da *experiência da consciência* não constituem o tipo único ou universal – são apenas um dos modos – de "realização" da odisséia. Se a "Fenomenologia do Espírito" é a "viagem da consciência natural que atinge à verdadeira ciência" ou a "viagem da alma que atravessa a série das suas formas como uma série de etapas", a fim de que "com plena experiência de si mesma", possa alcançar o "conhecimento daquilo que ela é por si mesma",[25] então "O Capital" se manifesta como "a odisséia" da *praxis* histórica concreta, a qual passa o seu elementar *produto* de trabalho através de uma série de formas reais, nas quais a atividade prático-espiritual dos homens é objetivada e fixada na produção e termina a sua peregrinação não com o conhecimento daquilo que ela é por si mesma, mas com a ação prático-*revolucionária* que se *fundamenta* neste conhecimento. Para a odisséia do *espírito* as formas reais da vida são apenas momentos necessários do desenvolvimento da *consciência*, a qual passa da consciência comum à ciência absoluta, da consciência da vida cotidiana à ciência absoluta da filosofia. Na ciência absoluta o movimento não apenas atinge a culminância como também cessa. O conhecimento por si mesmo é atividade, mas atividade de um gênero determinado: atividade espiritual ou filosofia, que é desempenhada pelo Filósofo (ou como sintomaticamente propõe um comentário francês contemporâneo, pelo *Sage* – [Sábio]).

O caráter *materialista* da filosofia sobre cujo fundamento se desenvolvem as investigações científicas da problemática econômica se afirma nas frases iniciais de "O Capital": a odisséia não principia com a consciência, *porque* não é uma odisséia do *espírito*, mas *parte* da mercadoria, *porque* é a odisséia da forma histórica concreta da *praxis*. A mercadoria não é apenas uma coisa banal e mística; não é apenas uma coisa simples com um duplo caráter; não é apenas um

25. Hegel, *Phenomenologie des Geistes*, 3 Aufl., Leipzig, 1928, pág. 63. [*Fenomenologia dello Spirito*, 2ª ed. it., Florença, La Nuova Italia].

objeto exterior e uma coisa sensivelmente perceptível; é também e sobretudo determinada forma histórica do *trabalho social*. O problema original da relação interna entre o início e a conclusão de "O Capital", da mercadoria e das classes, pode agora ser assim formulado: qual a conexão em que a mercadoria, *como forma histórica do trabalho social dos homens*, se acha com a atividade prático-espiritual dos agrupamentos humanos na produção, que são as classes? Marx parte da forma histórica do *produto* social, descreve as leis do seu movimento, mas toda a análise *culmina* na constatação de que nessas leis se exprimem de certo modo as relações sociais dos *produtores* com a sua *atividade* produtiva. Descrever o modo de produção capitalista na sua totalidade e concreticidade significa descrevê-lo como um processo que tem em si mesmo a própria lei; por conseguinte, como um processo que se desenvolve sem a consciência dos homens e independentemente dela, como um processo a cujas leis se submete também o modo pelo qual os homens *tomam consciência* do próprio processo e da sua posição dentro dele.[26] "O Capital" de Marx não é uma *teoria*: é uma *crítica* teórica ou uma teoria *crítica* do capital. Não é apenas uma descrição das configurações objetivas do movimento social do capital e das correspondentes *formas* de *consciência*, dos agentes do próprio movimento; e unidade indissolúvel com a investigação das leis objetivas do *funcionamento* do sistema (que compreende interrupções e crises), ele investiga também a gênese e a configuração do *sujeito* que efetua a destruição *revolucionária* do sistema. O sistema é descrito na sua totalidade e concreticidade quando se descobrem as leis imanentes do seu movimento e da sua destruição. O *conhecimento* ou a *tomada de*

26. Sobre a relação entre os homens na troca e na produção escreve Marx: "Em primeiro lugar a sua relação é praticamente dada. Mas em segundo lugar, por serem homens, *a sua relação lhes é dada enquanto relação*. O modo como esta lhes é dada, ou como se reflete no seu cérebro, deriva da natureza da própria relação." Marx, *Das Kapital*, Hamburgo, 1867, pág. 38. Na última edição este trecho foi suprimido.

consciência da natureza do próprio sistema, como sistema de exploração, são a *conditio sine qua non* para que a odisséia da forma histórica da *praxis* chegue a termo na *praxis revolucionária.*[27] Marx define esta tomada de consciência como tomada de consciência histórica.[28]

27. Na carta a Engels, de 30 de abril de 1868, Marx traça a conexão interna dos três livros de "O Capital", e conclui: "Finalmente chegamos às *formas fenomênicas* das quais parte o economista vulgar: a renda fundiária que deriva da terra, o rendimento (juro) que deriva do capital, o salário que deriva do trabalho... já que estes três fatores (o salário, a renda fundiária e o rendimento) são as fontes dos ganhos de três classes: proprietários de terra, capitalistas e operários assalariados, e o resultado *definitivo* é a *luta de classes*, com a qual termina o movimento e se acaba toda esta porcaria." A conexão interna da mercadoria com as classes está aqui claramente afirmada.

28. "O reconhecimento do produto como algo próprio (i. é, da faculdade de trabalhar) e a crítica da separação das suas condições de realização como algo indevido e forçado, representa uma enorme tomada de consciência". Marx, *Grundrisse*, pág. 366.

O homem e a coisa ou a natureza da economia

A análise crítica demonstrou que os vários aspectos reificados da economia são momentos reais da realidade; demonstrou, ainda, que esses momentos reificados são fixados nas teorias ou nas ideologias, e se manifestam como "preocupação", "homo oeconomicus" e "fator econômico" nas várias etapas do desenvolvimento intelectual. Nestes aspectos da economia, ao mesmo tempo subjetivos e objetivos, e que não existem apenas para a consciência, mas de certo modo são manifestações da economia, também investigamos os meios que nos possibilitassem descobrir a natureza própria da economia. A análise não foi apenas uma crítica das *concepções* e das reais configurações reificadas da economia; ela revelou ao mesmo tempo, sob determinados aspectos, a natureza da economia mesma. A análise a seguir deverá demonstrar a natureza própria da economia, o que, por sua vez, lançará nova luz sobre os seus vários momentos reificados.

Ser social e categorias econômicas

Se as categorias econômicas são "formas do ser", "determinações existenciais" do sujeito social, o *ser* social se revela na sua

análise e sistematização dialética. No desenvolvimento dialético das categorias econômicas o ser social se reproduz espiritualmente. Aqui se demonstra novamente por que a sistematização das categorias econômicas em "O Capital" não pode ser apresentada nem na progressão da historicidade factual nem na coerência da lógica formal, e por que o desenvolvimento dialético se tornou o único modo possível da estrutura lógica do ser social.

Não é justo afirmar que cada categoria econômica de "O Capital" de Marx é ao mesmo tempo uma categoria filosófica (H. Marcuse), mas é verdade que uma análise filosófica que ultrapasse o âmbito da ciência especializada e que revele *o que é a realidade e como se forma a realidade humano-social*, permite compreender a essência das categorias econômicas, dando-nos a chave para a sua análise crítica. As categorias econômicas não dizem por si mesmas o que são. Na vida social dão antes a impressão de misteriosos hieróglifos. Portanto, até a afirmação de que o ser social é constituído de juros, salário, dinheiro, renda, capital e mais-valia, suscita uma justificada impressão de arbítrio e absurdo. Enquanto a ciência econômica observou o *movimento* das categorias econômicas, ela jamais colocou o problema do que *são* essas categorias nem mesmo lhe ocorreu procurar uma conexão interna entre as categorias econômicas e o ser social. Por outro lado, para que se pudesse descobrir tal conexão, tinha de haver uma *concepção da realidade* diferente daquela que a economia clássica pressupunha. A análise de uma determinada realidade – no caso, da economia do capitalismo – é matéria que diz respeito à ciência, à economia política. Para que tal ciência seja ciência autêntica e não fique à margem da ciência como o filosofar sobre fenômenos econômicos (Moses Hess) ou como a sistematização doutrinária das representações da realidade econômica (economia vulgar), ela deve derivar de um correto conceito da realidade social, que não é e não pode ser matéria de uma ciência especial.

Do mesmo modo as categorias econômicas não são categorias filosóficas; mas a descoberta do que são as categorias econômicas e, portanto, a sua análise crítica deriva necessariamente de uma

concepção filosófica da realidade, da ciência e do método. A análise crítica – que demonstra que as categorias econômicas não são aquilo que aparentam nem aquilo que nos é impingido pela consciência acrítica, e nelas revela o oculto núcleo interno – deve ao mesmo tempo demonstrar, se quiser permanecer ao nível da ciência, que a sua aparência categorial é uma manifestação *necessária* da essência interna. Este procedimento – em que a pseudoconcreticidade é liquidada para ser demonstrada como forma fenomênica *necessária* – não ultrapassa ainda, de modo algum, o âmbito da filosofia (isto é, de Hegel). Só a demonstração de que as categorias econômicas são formas históricas da objetivação do homem, e que, como produtos da *praxis* histórica, só podem, ser superadas por uma atividade prática, indica os limites da filosofia e o ponto em que tem início a atividade revolucionária. (Se Marx segue as pegadas da ciência clássica e refuta os romantismos, ainda que à primeira vista fosse mais lógico o contrário, tal acontece porque a ciência clássica ofereceu uma análise do mundo tornado objetual, enquanto os romantismos são apenas um protesto contra a desumanidade daquele mundo, e neste sentido são ao mesmo tempo um produto seu, e, portanto, algo derivado e secundário). A análise das categorias econômicas não é destituída de pressupostos: o seu pressuposto é a concepção da realidade como processo prático de produção e reprodução do homem social. Uma análise assim conduzida revela nas categorias econômicas as formas fundamentais ou elementares da objetivação, e, por conseguinte, a existência objetiva do homem como ser social. É evidentemente exato – e até este ponto a economia clássica tem razão contra todos os protestos românticos – que a economia como sistema ou totalidade exige e cria o homem do ponto de vista do próprio sistema; quer dizer, acolhe o homem no sistema na medida em que o homem apresenta determinadas características, vale dizer enquanto é reduzido ao "homem econômico". Mas justamente porque a economia é a forma elementar da objetivação, é a unidade objetivada e realizada de sujeito e objeto, é atividade prática objetivada do homem, justamente por isto em tal relação não se desenvolve apenas a riqueza social objetiva, mas ao mesmo tempo

também as qualidades e faculdades subjetivas dos homens. "No ato mesmo da reprodução não se modificam apenas as condições objetivas – por exemplo, uma vila torna-se uma cidade, um deserto torna-se terra cultivável; modificam-se os próprios produtores, enquanto extraem novas qualidades de si mesmos, desenvolvem-se na produção e se transformam, criam novas forças e novas representações, novos modos de relações, novas exigências e uma nova linguagem."[29]

As categorias econômicas exprimem as "formas do ser" ou as "determinações existenciais" do sujeito social apenas na totalidade, que não é um aglomerado de todas as categorias mas dá lugar a uma determinada estrutura dialética, constituída do "poder que tudo domina" e, portanto, daquilo que cria o "éter do ser", como se exprime Marx. Todas as outras categorias – consideradas isoladamente em si mesmas – exprimem apenas facetas e aspectos parciais, isolados. Portanto, só se as categorias são desenvolvidas dialeticamente e a sua estrutura oferece a articulação interna da estrutura econômica de uma determinada sociedade, só em tal caso *cada uma* das categorias econômicas consegue o seu autêntico significado, ou sejam torna-se uma categoria concretamente histórica. Em cada uma de *tais* categorias é então possível descobrir, seja de modo essencial (quando se trata das categorias econômicas fundamentais), seja sob um aspecto determinado (quando se trata das categorias secundárias):

29. Marx, *Grundrisse*, pág. 394. Na década de 30 a publicação dos primeiros "Manuscritos Econômico-Filosóficos" de Marx provocou viva sensação e deu origem a uma vasta literatura, enquanto a publicação dos "Grundrisse, que são trabalhos preparatórios para "O Capital", do Marx da época *madura*, da década de 50, e constituem um elo extraordinariamente importante entre os "Manuscritos" e "O Capital", quase não mereceu atenção. É difícil exagerar o significado dos "Grundrisse". Demonstram eles, antes de tudo, que Marx nunca *abandonou* a problemática filosófica, e que especialmente os conceitos de "alienação", "reificação", "totalidade", relação de sujeito e objeto, que alguns canhestros marxólogos proclamariam prazerosamente como o pecado de juventude de Marx, continuam sendo, ao contrário, o *constante* equipamento conceitual da teoria de Marx. Sem eles "O Capital" é incompreensível.

1) uma determinada forma da objetivação histórico-social do homem, visto que a produção – como observa Marx – é por sua essência objetivação do indivíduo;[30]

2) um determinado grau, concretamente histórico, da relação sujeito-objeto:

3) a dialética do histórico e do meta-histórico, isto é, a unidade das determinações ontológicas e existenciais.

Se na base da nova concepção da realidade (descobrimento da praxis revolucionária) se revela o caráter das categorias econômicas e se processa a sua análise, reciprocamente se pode, partindo destas categorias, realizar a edificação do ser social. No sistema das categorias econômicas se reproduz espiritualmente a estrutura econômica da sociedade. Em seguida também é possível descobrir o que é na realidade a economia, e distinguir entre aparências reificadas e mistificadas ou necessárias manifestações exteriores da economia, e aquilo que é economia no sentido próprio da palavra. A economia não é apenas produção dos bens materiais: é a totalidade do processo de produção e reprodução do homem como ser humano-social. A economia não é apenas produção de bens materiais; é ao mesmo tempo produção das relações sociais dentro das quais esta produção se realiza.[31]

O que a crítica burguesa e reformista considera como a parte "especulativa", "messiânica" ou "hegelianizante" de "O Capital" é apenas a expressão exterior do fato de que Marx, sob o mundo dos objetos,sob o movimento dos preços, das mercadorias, das várias formas de capital – cujas *leis ele exprime em fórmulas exatas* – descobre o mundo objetivo das relações sociais, ou seja, a dialética sujeito-objeto. *A economia é o mundo objetivo dos homens e dos seus produtos*

30. *"Jede Produktion ist eine Vergegenständlichung des Individuums"*. Marx, *Grundrisse*, pág. 137. (Toda produção é uma objetivação do indivíduo).
31. "A economia burguesa, porém, vê como se produz *por dentro* das relações de produção capitalistas, mas não vê como se produzem essas relações mesmas". Marx, "Archiv", vol. II, Moscou, 1933, pág. 176.

sociais, e não o mundo objetivado do movimento social das coisas. O movimento social das coisas, que mascara as relações sociais dos homens e dos seus produtos, é uma determinada forma de economia, historicamente, transitória. Enquanto existe tal forma histórica da economia, ou seja, enquanto a forma social do trabalho cria o valor de troca, existe também a mistificação real, prosaica, pela qual determinadas relações – nas quais entram os indivíduos no curso do processo produtivo da sua vida social – se mostram sob um aspecto subvertido, como qualidades sociais das coisas.[32]

Em todas estas manifestações a economia no seu conjunto e as suas categorias econômicas singulares se mostram como dialética *particular* da pessoa e das coisas. As categorias econômicas, que num dos seus aspectos são a fixação das relações sociais das coisas, contêm em si os homens como *portadores* das relações econômicas. A análise das categorias econômicas é uma crítica de *duplo* gênero: em primeiro lugar demonstra a insuficiência das análises feitas até então pela economia clássica, no tocante à adequada expressão do movimento social mesmo, e neste sentido a análise crítica é uma *continuação* da economia clássica: elimina as discordâncias e os defeitos da economia clássica e apresenta análises mais profundas e universais. Em segundo lugar – e sob este aspecto o marxismo é uma *crítica* da economia no sentido próprio do termo – *o movimento real das categorias econômicas mostra-se como forma reificada do movimento social dos homens.* Em *tal* crítica *se descobre que as categorias do movimento social das coisas são formas existenciais – necessárias e historicamente transitórias – do movimento social dos homens.* A economia marxista surge, portanto, como um dupla crítica das categorias econômicas, ou melhor – para lhe dar uma expressão positiva – como análise da *dialética histórica dos homens e das coisas na produção*, a qual é concebida como *produção histórico-social da riqueza objetiva e das relações sociais objetivas.*

32. Ver Marx, *Contribuição à Crítica da Economia Política.*

Na economia capitalista verifica-se o recíproco intercâmbio de pessoas e coisas, a personificação das coisas e a coisificação das pessoas. Às coisas se atribuem vontade e consciência, e por conseguinte o seu movimento se realiza consciente e voluntariamente; e os homens se transformam em portadores ou executores do movimento das coisas. A vontade e a consciência dos homens são determinadas pelo movimento objetivo das coisas: o movimento das coisas se realiza através da mediação da vontade e da consciência dos homens, como mediação de um elemento mediador *próprio.*

A lei interna das coisas, que deriva do seu movimento social, é transposta para a consciência humana como intenção e escopo; o fim subjetivo se objetiva e, independentemente da consciência individual, dá a impressão de ser uma tendência ou missão da coisa. Aquilo que, para o valor e a produção de mercadorias é a sua "missão", instinto interno e "tendência", se manifesta na consciência do capitalista – com a mediação de quem tal missão se realiza – como propósito consciente e escopo.[33]

Examinando-se e formalizando-se a lei interna do movimento social – da qual o homem (*homo oeconomicus*) é apenas o portador ou uma máscara característica – constata-se imediatamente que tal realidade é apenas uma aparência real. À primeira vista a pessoa (o homem) se mostra, na relação econômico-produtiva, apenas como personificação do movimento social das coisas, e a consciência se revela o executor (o agente) do movimento em si,[34] mas logo em seguida uma análise ulterior dissolve *esta aparência positiva* e demonstra que *o movimento real das coisas é forma histórica da relação entre os homens; e a consciência coisificada é apenas uma forma histórica da consciência humana.*

33. Marx, "Archiv", pág. 6.

34. "As funções desempenhadas pelo capitalista são apenas funções do próprio capital desempenhadas com a consciência e a vontade do valor que se valoriza graças à absorção do trabalho vivo. O capitalista funciona somente como capital personificado, assim como o operário funciona como trabalho personificado." Marx, "Archiv", pág. 32.

As categorias econômicas, na base das quais se opera a edificação do ser social e que são formas existenciais do sujeito social, não são, portanto, expressões do movimento das coisas ou das relações sociais humanas, destacadas dos próprios homens e da sua consciência. Nas categorias econômicas fixam-se as relações produtivas sociais que passam através da consciência humana, mas são independentes da própria consciência, e, portanto, *se servem* da consciência individual como de uma forma da *própria* existência e do *próprio* movimento. O capitalista é uma relação social dotada de vontade e de consciência, mediatizada pelas coisas, que se manifesta no movimento das *próprias coisas*.[35]

O ser social *determina* a consciência dos homens, mas disto não resulta que o ser social se revele adequadamente na consciência dos homens. Na *praxis* utilitária do dia-a-dia os homens mais facilmente tomam consciência do ser social sob cada um dos aspectos isolados ou sob aparências feitichizadas. Como se revela o ser social do homen nas categorias econômicas? Porventura enquanto se traduz na categoria econômica correspondente, como o capital, a propriedade territorial, a pequena indústria, os monopólios, isto é, numa faticidade histórico-econômica de condições e de dados? Nesta transposição, o ser social é substituído pelas suas aparências reificadas ou momentos isolados, razão por que o acréscimo de formas culturais a um ser entendido *de tal modo* não pode abandonar a esfera da vulgarização, mesmo que se confirmasse milhares de vezes, sob juramento, a asserção de que a conexão entre "economia" e cultura é concebida "mediatamente" e "dialeticamente". A atitude vulgarizante não consiste na falta de mediação, mas na concepção mesma do ser social. O ser social não é uma substância rígida ou dinâmica, ou uma entidade transcendente que exista independente da *praxis* objetiva: é o *processo de produção e reprodução da realidade social*, vale dizer, é *"praxis" histórica da humanidade e das formas da sua objetivação*. Se de um lado a economia e as categorias econômicas são incompreensíveis sem a *praxis* objetiva e sem a solução do problema de como é constituído a realidade social, de outro lado, porém, as categorias econômicas – como formas fundamentais e elementares da objetivação social do homem – são os elementos constitutivos na base dos quais se realiza a edificação do ser social. "Se examinamos a sociedade burguesa no seu conjunto – assim sintetiza Marx a conexão entre ser social, *praxis* e economia – o que se apresenta sempre, como resultado último do processo social de produção, é a própria sociedade. Vale dizer, o próprio homem nas suas relações sociais. Tudo aquilo que tem uma forma sólida, como um produto etc., se manifesta apenas como um momento, um momento transitório daquele movimento. Até o imediato processo produtivo aqui se mostra apenas como momento. As condições e objetivações do processo são também elas, ao mesmo tempo, momentos seus, e *como sujeitos do processo se mostram apenas os indivíduos, mas os indivíduos ligados por relações recíprocas* que justamente eles se reproduzem *ex novo*. É próprio deles o incessante processo do movimento no qual justamente eles renovam tanto quanto o mundo da riqueza, que eles mesmos criam.[36] Nas categorias econômicas e na sua articulação dialética o ser social não está tanto "contido" mas, melhor dito, *fixado*. Portanto, a análise teórica descobre o ser social no sistema das categorias econômicas apenas quando ela "dissolve" a fixidez destas e as compreende como expressões da *atividade objetiva* dos homens e da conexão das suas relações sociais em determinadas etapas *históricas* do desenvolvimento.

A filosofia do trabalho

A conexão da economia com o trabalho possui raízes tão profundas nas representações da ciência e da consciência comum

35. "No conceito do capital está contido o capitalista". Marx, *Grundrisse*, pág. 412.

36. Marx, *Grundrisse*, pág. 600 (grifo de K. K.).

que nada parece mais fácil do que começar pela análise do trabalho, para se chegar à compreensão do caráter da economia; ou, vice-versa, abrir caminho para a compreensão do trabalho mediante a análise da economia. Esta aparente evidência, porém, nos afasta do caminho certo. Não orienta a investigação para a análise do problema do que seja o trabalho; *submete-se* um problema diverso e orienta a ciência para a descrição e a análise dos processos de trabalho, da atividade laborativa no plano histórico e sistemático, cuja generalização culmina na "definição do trabalho". Em definições deste gênero descreve-se ou se generaliza a *atividade laborativa* ou trabalho sob a sua aparência empírica, com o que não é nem mesmo aflorada a problemática do trabalho. Na sociologia do trabalho, na psicologia do trabalho, na teologia do trabalho, na fisiologia do trabalho ou nas análises econômicas do trabalho e nos respectivos conceitos sociológicos, psicológicos, econômicos etc., se examinam e fixam *determinados aspectos* do trabalho; enquanto isso o problema *central* – o que é o trabalho – ou é compreendido em si mesmo como um pressuposto não analisado e aceito acriticamente (e, portanto, como um preconceito não científico, sobre o qual se fundamenta a chamada investigação científica) ou então é conscientemente afastado da ciência como "problema metafísico".[37] As definições sociológicas do

37. A questão do que é o trabalho, responde-se com a definição *sociológica* que caracteriza o trabalho como: "*...l'ensemble des actions que l'homme, dans un but pratique, à l'aide de son cerveau, de ses mains, d'outils ou des machines, exerce sur la matière, actions qui, à leur tour réagissent sur l'homme, le modifient.*" (G. Friedmann, *Qu'est-ce que le travail?* "Annales", 1960, nº 4, pág. 685.) Juntamente com P. Naville, Friedmann figura entre os mais conhecidos representantes da sociologia do trabalho consideravelmente influenciada pelo marxismo. Justamente por este motivo escolhemos a sua definição como demonstração representativa de uma confusão teórica: as legítimas exigências de concreticidade histórica das investigações se entrelaçam com o empirismo e o sociologismo acrítico. No seu campo específico – na sociologia da indústria, da técnica e do trabalho – os estudos de Friedmann têm trazido muitas contribuições valiosas.

trabalho, que pretendem superar a abstratividade e excluir a metafísica, dão uma descrição geral das *operações de trabalho* ou das *atividades laborativas*, mas não penetram de todo na problemática do trabalho. A sociologia do trabalho se acha já *a priori* numa posição da qual é absolutamente impossível captar a problemática do trabalho. Embora pareça não haver nada mais notório e banal do que o trabalho, está demonstrado que esta pretensa banalidade e notoriedade se baseiam em um equívoco: na representação cotidiana e na sua sistematização sociológica não se pensa no trabalho em sua essência e generalidade, mas sob o termo trabalho se entendem os processos de trabalho, a operação de trabalho, os diversos tipos de trabalho e assim por diante. A "filosofia do trabalho" não é, portanto, uma meditação feita sobre definições e noções sociológicas, ou sobre o material dos antropólogos, etnógrafos, psicólogas e fisiólogos. Não é sua tarefa a *generalização* de noções científicas particulares, tampouco a apologética de uma forma histórica de trabalho.[38] A filosofia não oferece uma análise dos processos de trabalho na sua totalidade e desenvolvimento histórico: trata de um único problema: o que é o trabalho.

Não haverá talvez neste contexto, um abuso do termo ou do conceito de filosofia? Por que a análise do trabalho exige uma investigação filosófica e não pode ser feita no âmbito de uma ciência especializada? Ou o epíteto "filosófico" na expressão "filosofia do trabalho" tem um significado idêntico ou análogo ao das expressões "filosofia do jogo", "filosofia da linguagem", "filosofia da arte" e designa *qualquer* uma das disciplinas humanas pesquisada do ponto de vista filosófico?

38. Uma definição adequada para esta apologética é "teologia do trabalho", e os seus autores não são apenas teólogos cristãos. Entretanto, não é por acaso que o tomismo dedicou – e dedica ainda – grande atenção à problemática do trabalho. Os modernos autores tomistas (Vialatoux, Bartoli, Ruyer, Lacroix) dirigem contra o materialismo as suas considerações sobre o trabalho, o que não os impede de aceitar todo o arsenal de noções relativas ao trabalho, já totalmente prontas, do seu adversário, isto é, o marxismo.

A problemática que resumimos na expressão "filosofia do trabalho" se manifesta historicamente nas mais notáveis culminâncias do moderno pensamento europeu: no renascimento (G. Manetti, Pico della Mirandola, Bovillo), na filosofia de Hegel e em Marx. A problemática da "filosofia do trabalho" manifesta-se como um corolário que acompanha a indagação: que é o homem? Para evitar um eventual mal-entendido, cumpre acrescentar: a problemática do trabalho, como problema *filosófico*, acompanha todas as investigações sobre o ser do homem, *desde que* o problema "quem é o homem" seja concebido como problemática *ontológica*. A "ontologia do homem" *não é* antropologia.[39] A problemática do trabalho como problema *filosófico* e como *filosofia do trabalho* se baseia na ontologia do homem. A conexão do trabalho com a problemática filosófica nas citadas correntes de pensamento não é, portanto, um mero fato. O espanto que se tem ao constatar que desde os tempos de Marx a problemática do trabalho[40] não se desenvolveu filosoficamente só assume o seu verdadeiro sentido depois de se ter chegado à constatação de que a filosofia materialista é também a "última" – vale dizer, não ultrapassada historicamente – "ontologia do homem".[41]

O trabalho, na sua essência e generalidade, não é atividade laborativa ou emprego que o homem desempenha e que, de retorno,

39. Esta proposição é desenvolvida no capítulo IV: '*Praxis* e Totalidade".
40. H. Marcuse, *Uber die philosophischen Grundlagen des wirstchaftwissenschaftlichen Arbeitsbegriff* ("Archiv f. Sozialwissenschaft", Vol. 69, 1933, págs. 259-60). A este notável estudo, que nos seus melhores pontos ainda não foi superado, voltaremos mais uma vez, em outro ponto do presente trabalho.
41. Sartre reconhece justamente que o marxismo é o insuperável horizonte espiritual da nossa época, mas "esquece" de acrescentar: o marxismo também como "ontologia do homem". Ver Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960, pág. 29. (tradução italiana, *Critica della ragione dialettica*, Milão, Il Saggratore, 1963. Sobre este "esquecimento" Sartre baseia a legitimidade do existencialismo (ontologia e antropologia existencial) como necessário complemento da filosofia materialista.

exerce uma influência sobre a sua psique, o seu *habitus* e o seu pensamento, isto é, sobre esferas parciais do ser humano. O trabalho é um *processo* que permeia todo o ser do homem e constitui a sua especificidade. Só o pensamento que revelou que no trabalho algo de essencial acontece para o homem e o seu ser,[42] que descobriu a *íntima, necessária* conexão entre os problemas "o que é o trabalho" e "quem é o homem", pode também iniciar a investigação científica do trabalho em *todas* as suas formas e manifestações (e, portanto, também a investigação da problemática econômica do trabalho), e bem assim a investigação da realidade humana em todas as suas formas e manifestações. Se o trabalho é ação ou processo no qual *alguma coisa* ocorre ao homem e ao seu ser, assim como ao mundo do homem, é natural que o interesse filosófico se concentre na elucidação do caráter deste "processo" e "ação", no descobrimento do segredo desta "alguma coisa". Um dos modos mais freqüentes de descrever tal problemática é a opinião de que no trabalho a causalidade se entrelaça com a teleologia – ou com ela se funde em uma forma específica – ou ainda que o trabalho é o ponto onde o animalesco se transforma no humano, e, portanto, o ponto de nasci-

42. "... [em Hegel] o trabalho aparece como um evento fundamental da existência humana, como um evento que acompanha e domina constantemente todo o *ser* do homem e no qual ao mesmo tempo advém algo do "mundo" do homem. Aqui o trabalho *não* é propriamente uma determinada "atividade" do homem... mas, antes, aquilo em que se fundamenta e em que recai toda atividade isolada: um fazer." H. Marcuse, *op. cit.*, pág. 262. Este notável estudo padece de alguns defeitos essenciais: em primeiro lugar não distingue entre tabalho e *praxis*, o que é um esquecimento que se repete tradicionalmente na maioria dos estudos sobre a *praxis* e o trabalho: o trabalho é definido como essência da *praxis* e a *praxis* é definida essencialmente como trabalho; em segundo lugar, não distingue entre o conceito filosófico e o conceito econômico do trabalho, não podendo, assim, apreciar objetivamente a contribuição histórica de Marx; em terceiro lugar, identifica objetivação e reificação, o que expõe o autor ao perigo do subjetivismo e introduz confusão e incoerência no desenvolvimento da problemática do trabalho.

mento do homem.[43] Por mais exatas que possam ser tais análises, elas não passam de noções *parciais* e fogem à problemática que só se manifesta na constatação de quem além dos pares dialéticos citados e investigados (causalidade-teleologia, animalidade-humanidade), no processo de trabalho se podem descobrir *outros* pares dialéticos: necessidade e liberdade, particular e universal, real e ideal, interior e exterior, sujeito e objeto, teoria e *praxis*, homem e natureza, e mais outros.[44] Ocupará o par teleologia-causalidade uma posição privilegiada no curso da análise da problemática do trabalho, ou a omissão dos demais pares dialéticos deve ser atribuída ao insuficiente grau de sistematicidade do procedimento analítico? Como se pode assegurar que seja *completa* a série sistemática dos pares dialéticos? E daí se deduzirá, talvez, que o trabalho é uma categoria privilegiada, sobre cuja base deve ser edificado o sistema das categorias dialéticas? Ou será que o sistema das categorias dialéticas deve ser ancorado no conceito do trabalho, como em seu centro natural e necessário?

No curso da investigação da problemática do trabalho, a análise não pode ser acusada de insuficiente *sistematicidade* porque da *série* dos pares dialéticos se escolhe apenas um, ou alguns, conferindo-lhes, assim, um privilégio. O defeito fundamental manifesta-se na unilateralidade desse procedimento: o arbítrio ou a unilateralidade da escola, que coincide com a incapacidade de *formular* cientificamente o problema, impossibilita que se penetre na *essência* do problema. Enquanto se esgotar ou se caracterizar o trabalho mediante um único par de opostos dialéticos, ou uma série incompleta de tais opostos, os membros de tais pares se apresentam como categorias, e a análise do trabalho se torna análise (completa ou incompleta) e sistematização de *categorias*, ou então um exemplo ou um acaso *em que* as

43. Ver especialmente G. Lukács, *Der junge Hegel*, Berlim, 1954, págs. 389-419. (trad. ital. *Il giovane Hegel*, Turim, Einaudi, 1960).

44. Em conexão com a filosofia hegeliana, Ivan Dubsky, no estudo *Hegels Arbeitsbegriff und die idealistiche Dialektik*, Praga, 1961, págs. 30-40, trata dos pares dialéticos particular-geral, sujeito-objeto, teoria-*praxis*.

categorias (a causalidade e a teleologia, etc.) são exemplificadas. A crítica da insuficiência das análises *parciais* não se dirige, por conseguinte, à sua completicidade, à sua formulação de uma série sistemática de análises parciais, mas ao problema: *o que constitui a especificidade dos pares dialéticos* nos quais e mediante os quais se descreve o trabalho?

A característica universal do trabalho como processo ou *ação* de que ocorre *alguma coisa* para o homem e sua existência deve apresentar uma determinada conexão com os pares dialéticos por meio dos quais se descreve o trabalho. Entre o par causalidade e teleologia, de um lado, e os outros pares como particular-universal, liberdade e necessidade, real e ideal, de outro lado, não existe nenhuma conexão específica a não ser o comum caráter dialético. Se deve existir uma conexão entre a *dialética* destes pares e o *processo* do trabalho, não se manifestará em tais conexões a dialética do processo e o processo da dialética, isto é, não se especificará o *caráter* do processo no trabalho e o conteúdo da dialética nos pares mediante os quais o trabalho é descrito? Os pares dialéticos podem descrever *adequadamente* o trabalho e o seu processo se na sua dialética este processo se manifesta *como dialética.* Se, porém, a análise do processo *dialético* no *trabalho* está intimamente associada ao *ser* do homem, no processo do trabalho se revela ao mesmo tempo a *especificidade* do ser humano.

Esclarece-se a especificidade do ser humano opondo-a ao ser dos animais e ao ser das coiss. Em que um homem difere de uma pedra, de uma lagartixa e de uma máquina? Hegel, como dialético, situa a distinção entre o homem e o animal justamente no ponto em que o homem e o animal se encontram essencialmente: no campo da animalidade. O domínio do desejo animal bruto[45] e a inserção – entre este e a sua satisfação – de um termo mediador, que é o trabalho,

45. Neste sentido o animal e o homem são "por natureza" seres práticos. A propósito ver e polêmica de Marx com Wagner, em que ele afirma que o homem "não está" na realidade: ele age praticamente na realidade, para satisfazer as próprias exigências.

não é apenas um processo no curso do qual o desejo animal se transforma em desejo humano[46] e no qual se opera a gênese do homem; é ao mesmo tempo um *modelo elementar da própria dialética.* A transformação do desejo animal em desejo humano, a humanização do desejo sobre a base e no processo do trabalho, é apenas um dos aspectos do processo que se opera no trabalho. Em outras palavras: o modo de abordar o processo do trabalho, que fomos buscar na distinção entre desejo animal e humano, nos conduzirá à *compreensão* do próprio processo, sob a condição de que nele não se observe apenas a esporádica ou isolada metamorfose da animalidade em humanidade, mas se descubra a metamorfose em geral. O trabalho é um processo no qual se opera uma metamorfose ou mediação dialética. Na mediação dialética deste processo não se estabeleceu um *equilíbrio* entre as contradições, nem se formam contradições *antinômicas*, mas sim a unidade das contradições se estabelece como processo ou no processo de *transformação*. A mediação dialética é uma metamorfose na qual *se cria o novo*, é gênese do qualitativamente novo. No ato *mesmo* da mediação – no qual da animalidade nasce o humano e o desejo animal se transforma em desejo humanizado, desejo do desejo, isto é, reconhecimento – se forma também a *tridimensionalidade do tempo humano:* só um ser que no trabalho supere no niilismo do desejo animal descobre o *futuro* como dimensão do próprio ser, no próprio ato em que se domina e se contém. No trabalho e por meio do trabalho o homem *domina* o tempo (enquanto o animal é *dominado* pelo tempo), pois um ser que é capaz de resistir a uma imediata satisfação do desejo e a contê-lo "ativamente" faz do presente uma função do futuro e se serve do passado, isto é, *descobre no seu agir a tridimensionalidade do tempo como dimensão do seu ser.*[47]

46. A distinção entre o desejo animal e desejo humano nos parece lingüisticamente mais apropriada do que a tradução literal dos termos hegelianos "Begierde" e "Trieb" ("desejo físico" e "impulso instintivo").

47. *"L'animal n'existe que dans le moment, il ne voit rien au delà: l'homme vit dans le passé, le présent et l'avenir."* Diderot, *Oeuvres*, XVIII, edição Assézat, pág. 179. Ver Poulet, *op. cit.*, pág. 179.

O trabalho, que superou o nível da atividade instintiva e é agir exclusivamente humano, transforma aquilo que é dado natural, inumano e o adapta às exigências humanas; ao mesmo tempo realiza os fins humanos naquilo que é natural e no material da natureza. Assim, em sua relação com o homem, a natureza se manifesta sob um duplo aspecto: por um aspecto se apresenta como potência e objetividade que tem de ser respeitada, cujas leis o homem precisa conhecer a fim de que possa delas se servir em benefício próprio; por um outro aspecto, se rebaixa a mero material no qual se realizam os fins humanos. Num caso o homem deixa que as forças materiais, que existe *independentemente* dele, atuem em seu benefício e para as suas exigências; no outro, ele se objetiva na natureza e nos materiais da natureza, e com isto degrada a natureza a simples material das *próprias* intenções. (Desta problemática da recíproca atividade e passividade do homem e da natureza trataremos mais minuciosamente no capítulo IV.) O trabalho é ora transformação da natureza, ora realização dos desígnios humanos na natureza. O trabalho é procedimento ou ação em que de certo modo se constitui a unidade do homem e da natureza na base da sua recíproca transformação: o homem se objetiva no trabalho, e o objeto, arrancado do contexto natural original, é modificado e elaborado. O homem alcança no trabalho a objetivação, e o objeto é humanizado. Na humanização da natureza e na objetivação (realização) dos significados, o homem constitui o *mundo* humano. O homem vive no mundo (das próprias criações e significados), enquanto o animal é atado às condições naturais.

O elemento constitutivo do trabalho é a *objetividade*. A objetividade do trabalho significa em primeiro lugar que o resultado do trabalho é um produto que tem uma *duração*, que o trabalho só tem um sentido no caso em que passe incessantemente da forma da operosidade (*Unruhe*) à forma do ser, da forma do movimento à forma da objetividade (*Gegenständlichkeit*),[48] e portanto só no caso

48. Marx, *O Capital*, vol. I, parte II, cap. V.

em que ele se manifeste como circulação de atividade e duração, de movimento e objetividade. Ao conduzir-se o processo do trabalho, o produto do trabalho no sentido amplo da palavra se apresenta como seu desfecho e encarnação. Aquilo que no processo do trabalho se manifestou como progressão *temporal* no *produto* do trabalho se manifesta, ao contrário, como condensação, como *eliminação* da sucessão temporal, como calma e duração. No processo do trabalho, são transformados, no presente, os resultados do trabalho *passado* e se realizam os desígnios do trabalho *futuro*. A tridimensionalidade do tempo humano como dimensão constitutiva do ser do homem baseia-se no trabalho como *ação objetiva* do homem. A tridimensionalidade do tempo e a temporalidade do homem são baseadas na objetivação. *Sem a objetivação não se dá suspensão temporal.*[49] O trabalho como ação objetiva é um modo particular de unidade de tempo (temporalização) e de espaço (função extensiva) como dimensões essenciais da existência humana, isto é, formas específicas do movimento do homem no mundo.

Em segundo lugar, o caráter objetivo do trabalho é expressão do homem como ser *prático*, vale dizer, como sujeito *objetivo*. No trabalho o homem deixa algo permanente, que existe *independentemente* da consciência individual. A existência de criações objetivadas é pressuposto da história, isto é, da continuidade da existência humana. Neste contexto se torna claro por que uma visão profunda e realista da realidade humano-social coloca o *instrumento* acima das intenções, e confirma o seu significado *central* mediante a concepção de que o instrumento é a "mediação racional" entre o homem e o objeto. Na história do pensamento essa linha é representada pelos filósofos que afirmam o significado da mão do homem e a sua conexão com a racionalidade humana. Anaxágoras diz que "o homem é o mais racional de todos os viventes porque tem as mãos". Aristóteles, e depois dele Giordano Bruno, chamam a mão "o instrumento dos instrumentos". Hegel leva

49. Neste ponto fundamental, em que a problemática do tempo humano é associada à atividade objetiva do homem, a filosofia materialista se diferencia essencialmente da concepção existencialista da temporalidade.

a termo tal linha. Ao contrário, a filosofia idealista do século XX (Bergson, Jaspers, Scheles, Heidegger) exprime o desprezo pela técnica e pelos instrumentos, e condena romanticamente o mundo, no qual "o homem se perde entre os instrumentos".

A difundida opinião de que o homem é o único ser que se sabe porque só a ele se descortina o futuro, ao termo do qual ele avista a morte, é idealisticamente deturpada na interpretação existencialista, porquanto, com base na limitação da existência humana, a objetivação é considerada como uma das formas da *fuga* à autenticidade, que é ao contrário o ser-para-a-morte. Mas o homem só sabe que é mortal na medida em que ele distribui o tempo à base do trabalho como ação objetiva e criação da realidade humano-social. Sem a ação objetiva, na qual o tempo se divide em futuro, presente e passado, o homem não poderia *saber* que é mortal.

Trabalho e economia

A análise do trabalho, da qual esperávamos um esclarecimento sobre a economia e a sua natureza, nos conduziu à "ontologia do homem". Este desvio foi um *detóur* necessário, por meio do qual nos aproximamos do problema. É verdade que a análise filosófica do trabalho não nos disse o que é a economia, porém revelou algumas características fundamentais do ser do homem. Por outro lado, ficou demonstrado que se o trabalho deve ser concebido como trabalho – o que pressupõe ter ele sido distinguido da atividade laborativa, das operações de trabalho e das formas históricas do trabalho – ele deve ser explicado como procedimento específico ou como realidade específica, que se compenetra de modo constitutivo com todo o ser do homem. As análises desenvolvidas até hoje procuraram descrever o trabalho servindo-se de pares dialéticos como a causalidade e a finalidade, a animalidade e a humanidade, o sujeito e o objeto etc., enquanto o trabalho mesmo era apresentado como "centro ativo" no qual *atua* a unidade dialética de tais pares. Desta maneira foram

traçadas as características essenciais do trabalho, mas ainda não fora captada a sua especificidade. As características descobertas até hoje, compreendem o operar humano em geral, mas nele não distinguem os vários gêneros particulares.

A um soberano da Idade Média nem lhe passaria pela cabeça que reinar é um trabalho ou que, tomando decisões políticas, estivesse trabalhando. Tanto César quanto Aristóteles – observa Marx – teriam considerado ofensivo o próprio epíteto de "trabalhador". Significa isto, então, que a ação política a ciência e a arte *não são* trabalho? Uma resposta sumariamente negativa seria tão inexata quanto a afirmação oposta, que considera a ciência, a política e a arte como trabalho.[50] Onde está, então, a linha de separação ou o critério de distinção? Ou os citados modos de agir humano são trabalho em certas condições, ao passo que em outras não o são?

A arte *sempre* foi considerada como a atividade humana e o agir humano *par excellence* e, como livre criação, considerada distinta do trabalho. Hegel substitui a criação artística de Schelling pelo trabalho efetivo como único gênero de *praxis*, o que significa tanto uma democratização como um aprofundamento da visão da realidade humana; tal diferenciação, contudo, não deve ocultar o *outro* aspecto do problema. Para Schelling, assim como para Augustin Smetana e Edward Dembowsky, a criação artística é "praxis" *livre*, isto é, um gênero de agir humano que não se submete a uma necessidade exterior e se caracteriza expressamente pela "independência de finalidades exteriores". O agir humano resulta, pois, dividido em dois campos: num campo ele atua sob a pressão da necessidade e se chama trabalho, enquanto no outro se realiza como livre criação e se chama arte.[51] Esta distinção

50. Ver H. Marcuse, no estudo citado, pág. 273.

51. A propósito devemos advertir que Smetana, diferentemente de Schelling, não considera a arte como a única ocupação do gênio, mas, no espírito da época, democratiza fortemente toda a concepção da criação artística e concebe a arte no sentido amplo e revolucionariamente antecipador de *livre criação das condições humanas*. Ver Aug. Smetana, *Sebr. spisy [Obras Completas]*, I, Praga, 1960, págs. 186-187.

é justa porquanto torna possível captar a especificidade do trabalho como um agir objetivo do homem, tal como suscitado e determinado constitutivamente por um fim *exterior*, cuja consecução se chama necessidade natural ou obrigação social. O trabalho é um agir humano que se move na esfera da *necessidade*. O homem trabalha enquanto o seu agir é suscitado e determinado pela pressão da necessidade exterior, cuja satisfação assegura a existência do indivíduo. Uma mesma atividade é ou não é trabalho, dependendo de que seja ou não exercida como uma necessidade natural, isto é, como um pressuposto necessário à existência. Aristóteles não trabalhava. Um professor de filosofia, porém, trabalha porque as suas traduções e interpretações da "Metafísica" de Aristóteles são um *emprego*, isto é, uma necessidade, socialmente condicionada, de procurar os meios materiais de sustento e de existência.

A divisão do agir humano em trabalho (esfera da necessidade) e arte (esfera da liberdade) capta a problemática do trabalho e do não-trabalho apenas *aproximadamente* e apenas sob certos aspectos. Esta distinção parte de uma determinada forma *histórica* do trabalho como de um pressuposto não analisado e, portanto, aceito acriticamente, sobre cujo fundamento se *petrificou* a divisão do trabalho *surgida* historicamente, em trabalho físico-material e trabalho espiritual. Nessa distinção fica oculta uma ulterior característica essencial da especificidade do trabalho como um agir humano que não abandona a esfera da necessidade mas *ao mesmo tempo a supera e cria nela* os reais pressupostos da *liberdade humana*.[52]

52. A relação entre necessidade e liberdade é uma relação historicamente condicionada e historicamente variável. É portanto perfeitamente coerente, do ponto de vista materialista, que Marx *reduza* o problema da liberdade à *redução do tempo de trabalho*, isto é, à *criação* de tempo livre, e neste sentido *traduza* a problemática de necessidade e liberdade na história em relação de tempo de trabalho e tempo livre. "...O tempo livre, o tempo que está à nossa disposição, é a própria riqueza – [destinada] em parte à fruição do produto, em parte à livre manifestação de uma atividade que não é, como o trabalho, determinada pela coação de uma finalidade exterior, que deve ser cumprida e cujo cumprimento é uma necessidade natural ou um dever

A liberdade não se revela ao homem além das fronteiras da necessidade, como um campo autônomo *independente* em face do trabalho; surge do trabalho como de um pressuposto necessário. O agir humano não está dividido em dois campos autônomos, um independente do outro e reciprocamente indiferentes, um que é a encarnação da liberdade e outro que é o campo de ação da necessidade. A filosofia do trabalho como agir humano objetivo, no *qual* em processo necessário são *criados* os reais pressupostos da liberdade, é, assim, ao mesmo tempo, também uma filosofia do não-trabalho. O agir humano objetivo que transforma a natureza e nela inscreve significados, é um processo *único*, cumprido por necessidade e sob a pressão de uma finalidade exterior, mas que *ao mesmo tempo* realiza os pressupostos da liberdade e da livre criação. A divisão deste processo único em duas esferas, *aparentemente* independentes uma da outra, não decorre da "natureza das coisas"; é um produto historicamente transitório. Enquanto a consciência é prisioneira desta divisão, isto é, enquanto não lhe percebe o caráter *histórico*, ela *opõe* o trabalho à liberdade, a atividade objetiva à imaginação, a técnica à poesia, como dois modos independentes de satisfazer as aspirações humanas.[53]

Por outro lado, é natural que a romântica absolutização dos sonhos, da imaginação e da poesia acompanhe como uma sombra fiel todo "fanatismo do trabalho", e, por conseguinte, todas as formas históricas da produção nas quais a unidade da necessidade e da

social, como se queira." Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Vol. III, pág. 305. A representação do tempo livre como férias organizadas é absolutamente estranha a Marx. É claro que a criação de um *tempo* livre como dimensão qualitativamente nova da vida humana se conjuga com a criação de uma *sociedade livre*.

53. Este é o caso do romantismo e do surrealismo. A sua apologética conduz a conclusões imprevistas, como demonstra o seguinte trecho: *"Le principe de la dérmache surréaliste n'est pas la raison hégélienne ou le travail marxiste: c'est la liberté.* "Ferd. Alquié, *Philosophie du surréalisme*, Paris, 1915, pág. 115.

liberdade se realiza como separação entre o trabalho e o prazer (alegria, regozijo, felicidade) ou como unidade das contradições que *tomam corpo no antagonismo* dos grupos sociais.[54] A ação humana que é determinada apenas por uma finalidade interior e não depende de uma necessidade natural ou de uma obrigação social não é um trabalho; é uma livre criação, qualquer que seja o campo em que se realiaze. O autêntico reino da liberdade começa, portanto, além das fronteiras do trabalho, se bem que justamente o trabalho é que constitui a sua base história necessária: "O reino da liberdade só tem início efetivamente no ponto em que se pára de trabalhar sob a pressão da necessidade e da finalidade exterior; segundo a natureza da coisa, ele se acha, assim, fora da esfera própria da produção material".[55]

As considerações feitas até hoje divulgam a aparência de que o trabalho por si mesmo pertence à economia ou que pela sua própria natureza é um conceito econômico "natural". Até agora, no trabalho, não encontramos nada de econômico. No entanto, chegamos ao ponto em que se revela tanto a conexão interna entre economia e o trabalho, quanto a natureza da economia. A economia não é exclusivamente a esfera da necessidade nem a esfera da liberdade; ela constitui um campo da realidade humana em que se cria *historicamente* a unidade da necessidade e da liberdade, da animalidade e da humanidade. A economia é a esfera da necessidade (do agir objetivo laborioso) na qual são *criados* os pressupostos históricos da liberdade humana. À

54. "Não corresponde absolutamente ao processo de desenvolvimento da sociedade que um indivíduo, tendo satisfeito a própria necessidade, crie, a partir deste momento, o próprio excedente; pelo contrário, pelo fato de um indivíduo ou classe de indivíduos ser forçado a trabalhar mais do que o necessário à satisfação das suas próprias necessidades, o *surplus* de trabalho acaba, de um lado, enquanto o *surplus* de riqueza sobra, do outro. Na realidade, o desenvolvimento da riqueza só existe dentro destas contradições. No plano das possibilidades, exatamente o seu desenvolvimento representa a possibilidade de superar estas contradições". Marx, *Grundrisse*, pág. 305.

55. Marx, *O Capital*, III, 2, cap. XLVIII, parte 3. Ver também *Grundrisse*, págs. 559, 505.

base da análise do trabalho, chegamos a duas importantes noções referentes à economia. A primeira se refere ao *nascimento* da economia. Como empreendemos a investigação da economia partindo da análise do trabalho, a própria economia se nos manifestou originariamente não como uma estrutura econômica da sociedade, já *pronta e acabada*, como uma plataforma histórica já *formada* ou como unidade das forças produtivas e das relações de produção: manifestou-se como realidade humano-social que se vai *formando e constituindo*, realidade fundada sobre o agir *objetivamente prático* do homem. Em segundo lugar verificamos o posto que a economia ocupa na realidade humano-social: a economia ocupa lugar *central* na realidade humano-social porque ela constitui a esfera da metamorfose histórica de que se cria o homem como ser racional e criatura social, a esfera onde ocorre a humanização do homem. A economia está situada no ponto em que a animalidade se humaniza, e em que se realiza a unidade de necessidade e liberdade. Neste sentido, a economia se manifesta como *modo* das relações humanas e fonte da realidade humana.

Duas opiniões extremas exemplificam a incompreensão do lugar que a economia ocupa no sistema da realidade humana. Schelling, que sempre buscou por trás dos fenômenos empíricos uma "necessidade superior" e a "autêntica realidade", ficou tão perturbado pela hegemonia do "interesse econômico" no seu tempo que não pode libertar-se da prisão desta empiricidade reificada e por isso não procura a sua "autêntica realidade". O que é a economia? – se interroga Schelling. Um negócio, uma beterraba, uma cervejaria, uma criação de gado[56]? O outro extremo é constituído pela opinião que coloca a economia na *periferia* da realidade humana, considerando-a como uma zona que se refere exclusivamente às exigências físicas. A economia é a esfera da satisfação das exigências elementares do homem como ser fisiológico, biológico e animal. Ela, portanto, desempenha uma função decisiva apenas nas situações

56. Schelling, *Werke*, II, pág. 622.

ínfimas, quando todos os interesses humanos se retiram e fica apenas a urgente necessidade de comer, agasalhar-se e vestir-se. A economia torna-se um fator determinante quando há fome, guerra e calamidades elementares. Quando é que o homem vive da economia e é determinado pela economia? Quando não tem o que comer e quando sente frio, responde o nosso autor.[57]

Enquanto indagamos a relação entre o trabalho e a criação da realidade humano-social, não descobrimos no trabalho nada de econômico. O trabalho como agir objetivo do homem, no qual se *cria* a realidade humano-social, é o trabalho no sentido *filosófico*. Ao contrário, o trabalho em sentido econômico é o criador da *forma* específica, histórica e social da riqueza. Do ponto de vista da economia o trabalho se manifesta como regulador e como estrutura ativa das relações sociais na produção. O trabalho como categoria econômica é a atividade produtiva social, que cria a forma específica da riqueza social.[58]

O trabalho em geral é o pressuposto do trabalho em sentido econômico, mas não coincide com este. O trabalho que forma a riqueza da sociedade capitalista não é o trabalho em geral; é um *determinado* trabalho, o trabalho abstrato-concreto ou um trabalho dotado de dupla natureza, e apenas *nesta* forma pertence à economia.

57. "*...il y a bien une vie totale au niveau de l'économique, mais c'est une situation-limite assez rares dans une crise (guerre, famine etc.) nous sommes exactement au niveau de l'économique puisque c'est la vie immédiate qui conte: manger, avoir chaud etc.*" R. Caillois, *Le monde vécu et l'histoire. L'homme, le monde, l'historie*, Paris-Grenoble, 1948, pág. 74.
58. "A economia política trata das específicas formas sociais da riqueza, ou melhor, da produção da riqueza." Marx, *Grundrisse*, pág. 736.

IV

"Praxis" e Totalidade

As épocas de criação filosófica concentram os vários aspectos da sua obra em um conceito central que na história da filosofia se apresenta como substância, *cogito*, espírito absoluto, negatividade, coisa em si, etc. Todavia, sem uma *problemática* filosófica estes conceitos são vazios. Nas mãos de um historiador que separa a solução da problemática, a história da filosofia se transforma de história do pensamento filosófico numa absurda coleção de formas petrificadas; de dramático cenário da verdade se transforma em cemitério de categorias mortas. A filosofia é sobretudo e essencialmente pesquisa. Cumpre-lhe portanto justificar continuamente a própria existência e legitimidade. A cada descoberta que faz época nas ciências naturais, a cada revolução social, cada vez que se cria uma grande obra de arte, transforma-se o aspecto do mundo, e bem assim – especial e essencialmente – a própria posição do homem no mundo. O ponto de partida de toda filosofia é a existência do homem no mundo, a relação do homem com o cosmos. O que quer que o homem faça – em sentido afirmativo ou negativo – dá lugar a um determinado modo de existência no mundo e determina (consciente

ou inconscientemente) a sua posição no universo. Pelo simples fato de existir, o homem se coloca em relação com o mundo e esta sua relação subsiste antes mesmo que ele passe a considerá-la e dela faça objeto de investigação, e antes mesmo que a confirme ou a negue prática ou intelectualmente.

A "praxis"

O GRANDE conceito da moderna filosofia materialista é a *praxis*. O que é a *praxis* e o que não é, todo mundo sabe, antes mesmo de qualquer filosofia. Então por que a filosofia fez desta obviedade o seu conceito central? Ou será que a *praxis* teve de se tornar um conceito *filosófico* para que se desvanecesse a ilusão da certeza que leva a consciência ingênua a se julgar sempre bem informada sobre a *praxis* e a praticidade, sobre as relações da *praxis* com a teoria, sobre o agir prático e sobre o praticismo? À consciência ingênua a filosofia aparece como o mundo subvertido, e com razão: a filosofia subverte "efetivamente" o *seu* mundo. Com efeito, a pesquisa filosófica sacode a certeza do mundo comum e da realidade fetichizada de todos os dias ao indagar sobre a sua legitimidade e "racionalidade". Com isto não se quer dizer que a consciência ingênua não tenha contato com a filosofia ou que demonstre completa indiferença quanto a seus resultados. A consciência comum se apropria dos resultados da filosofia e os considera como coisa sua. Mas, por não haver percorrido o *caminho* da filosofia e ter chegado às suas conclusões sem esforço, não as leva muito à sério e as trata como coisas óbvias. A consciência

comum toma como óbvio aquilo que a filosofia *descobriu* tirando-o da ocultação, do esquecimento e da mistificação e tornando-o *evidente*. Nessa obviedade, tudo aquilo que a filosofia *tornara* visível, claro e perceptível, volta a decair no anonimato e na obscuridade.

Da grande descoberta da filosofia materialista resta, na consideração acrítica, apenas a idéia de que a *praxis é algo incomensuravelmente importante e que a unidade de teoria e praxis* tem o valor de postulado supremo. Mas como se desvaneceu a *pesquisa filosófica originária*, sob cuja luz se fizera a descoberta, e como na idéia ficou apenas a importância do princípio, *mudou-se* o próprio conteúdo do conceito da *praxis* e, ao mesmo tempo, em cada etapa a unidade de teoria e *praxis* foi realizada e compreendida de maneira deveras característica. No curso da análise da *praxis* indicamos uma das modificações históricas a que tal conceito foi submetido: a *praxis* foi entendida como socialidade, e a filosofia materialista como doutrina da "sociedade do homem". Em outras transformações a "*praxis*" tornou-se mera categoria e começou a desempenhar a função de correlato do conhecimento e de conceito fundamental da epistemologia. Após outra metamorfose, a *praxis* se identificou com a técnica no sentido mais amplo da palavra, e foi entendida e praticada como manipulação, técnica do agir, arte de dispor de homens e coisas, em suma, como poder e arte de manipular o material humano ou as coisas. Concomitantemente às modificações na concepção e na prática da *praxis*, modificaram-se de maneira correspondente também a concepção, a tarefa e o sentido da filosofia, assim como o conceito do homem e do mundo.

Em que sentido e de que tradição intelectual a filosofia materialista dessumiu a *praxis* como o *próprio* conceito central? À primeira vista pode parecer – e tal aparência já se "materializou" freqüentemente em opiniões expressas – que neste caso se atribuiu *significado* filosófico e *universalidade* a uma realidade geralmente conhecida ou a uma banal obviedade: já não teriam sabido os pensadores e homens práticos de todos os tempos que o homem é praticamente ativo? Não terá toda a filosofia dos novos tempos se formado (em consciente oposição à escolástica medieval) como ciência e conhecimento que deve fazer de nós os "senhores e

donos da natureza"?[1] E a filosofia clássica da história (Vico, Kant, Hegel) já não terá formulado a intuição de que os homens agem na história e que da sua ação decorrem conseqüências e resultados nos quais eles não haviam pensado? Não teria a filosofia materialista, portanto, compendiado concepções esparsas e isoladas, formuladas por épocas precedentes, sobre a *praxis* como agir humano, como indústria e experimento, como astúcia histórica da razão, e por meio desta síntese feito da prática a base da interpretação científica da sociedade? Como isto se retorna, por um outro caminho, à concepção de que no marxismo a filosofia foi eliminada e traduzida em uma teoria dialética da sociedade, o que em outras palavras significa que a *praxis* não é um conceito filosófico mas uma categoria da teoria dialética da sociedade.

A problemática da *praxis* na filosofia materialista não é explicável partindo da relação teoria-*praxis*, ou contemplação e atividade, quer se proclame o primado da teoria ou contemplação (Aristóteles e a teologia medieval) ou, ao contrário, o da *praxis* ou atividade (Bacon, Descartes e as ciências naturais modernas). A proclamação do primado da *praxis* na relação com a teoria vem acompanhada do desconhecimento do *significado* da teoria, que em relação à *praxis* se rebaixa a *mera* teoria e a fator *auxiliar* da *praxis*, enquanto o sentido e o conteúdo da *praxis* em tal subversão são tão pouco compreendidos quanto na antiga reivindicação do primado da teoria. O primado da *praxis* na relação com a teoria, primado que se exprime nas formulações para as quais saber é poder ou na reivindicação do significado da teoria *para* a *praxis*,[2] decorre de um aspecto *histori-*

---

1. Ver Descartes, *Discurso sobre o Método*, VI.
2. Na sua maneira característica de tratar a relação entre teoria e *praxis* Kant refuta os preconceitos dos ignorantes que na sua *suposta praxis* consideram supérflua a teoria; mas considera como um erro muito mais grave as suposições de certos astutos sofistas para os quais a teoria é boa por si mesma, mas não serve para a *praxis*: *"Indes ist es noch eher zu dulden, dass ein Unwissender die Theorie bei seiner vermeintlichen Praxis für unnötig und entbhrlich ausgebe, als dass ein Klügling sie und ihren Wert für die Schule (um etwa nur den Kopt zu üben) einräumt, dabei aber zugleich behaupet: dass es in der Praxis*

camente determinado da *praxis* no qual a *essência* da *praxis* se manifesta e ao mesmo tempo se oculta de maneira característica.

A dessacralização da natureza e o descobrimento da natureza como conglomerado de forças mecânicas, como objeto de exploração e domínio, acompanha *pari passu* a dessacralização do homem, no qual se descobre um ser que é possível modelar e formar, ou então – traduzido em linguagem correspondente – que se pode manipular. Só neste contexto se pode compreender o significado histórico de Maquiavel e o sentido do maquiavelismo. Na ingênua consideração jornalística o maquiavelismo é julgado como a quintessência das técnicas de domínio da época, e considerado como um incitamento à política da burla e da deslealdade, do punhal e do veneno. Maquiavel, porém, não foi um observador empírico ou um sutil comentador dos textos históricos que elaborou literariamente e *universalizou* a prática corrente dos senhores renascentistas ou as ações do mundo romano transmitidas pela história. Ele entrou na história do pensamento sobretudo como profundo investigador da realidade humana. A sua descoberta fundamental – correspondente à ciência operativa de Bacon e à moderna concepção da natureza – é o conceito do homem como ser disponível que se pode manipular.[3] O cientificismo

ganz anders laute..." Kant, *Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richting sein, tangt aber nicht für die Praxis. (Kleinere Schriften zur Geschichts-phil.*, hsg. von K. Vorländer. pág. 70) [No entanto, é mais fácil tolerar um ignorante que na sua suposta praxis considere inútil e dispensável a teoria, do que o metido "a sábio" que a deturpe e ao seu valor, em "escola"; e afirmando, ao mesmo tempo, que a praxis soa bem diferente..." Kant, *Sobre a expressão*: Pode estar correto na teoria mas não serve para a prática. (Escritos menores para a filosofia da história).]

3. A ligação desta nova concepção da realidade com o nascimento da tragédia moderna se refere o estudo de R. Grebeničkova, *Berkovského eseje o tragedii* (N. Berkovskij *Eseje o tragédii*, Praga, 1962, pág. 17 (*O ensaio de Berkovskij sobre a tragédia* – N. Berkovskij, *Ensaio sobre a tragédia*). "...O mundo em que domina a tragédia e escorre o sangue é feito ao mesmo tempo de um material admiravelmente maleável. Nele tudo é permitido, tudo se pode obter, tudo se pode realizar, tudo pode ser autorizado".

e o maquiavelismo constituem dois aspectos da mesma realidade. Sobre esta base é formulada a concepção da política como uma técnica calculista e racionalística, como um modo – cientificamente previsível – de manipular o material humano. Para esta concepção e para a "*praxis*" a ela correspondente, não importa se por natureza o homem seja bom ou mau: bom ou mau, pela sua natureza ele é sempre *moldável*, e pode, portanto, ser transformado em objeto de uma manipulação calculada e baseada na ciência. A *praxis* se apresenta sob a forma histórica da manipulação e da preocupação, ou – como em seguida Marx demonstraria – sob o sórdido aspecto do especulador.

Tanto do ponto de vista prático como do ponto de vista da teoria de tal *praxis* – entendida como manipulação, preocupação e disponibilidade – se pode formular uma apologética ou uma crítica da *praxis*, mas esta posição – afirmativa ou negativa – se move na esfera da pseudoconcreticividade e *não está absolutamente em condições* de descobrir a autêntica natureza da *praxis*. Tampouco se pode conhecer a natureza da *praxis* partindo da distinção entre o homem da *praxis* e o homem da teoria, entre a praticidade e a teoreticidade, porque essa distinção se baseia em uma determinada *forma* ou *aspecto* da *praxis*, e, portanto, diz respeito apenas a esta, e não à *praxis* em geral.

A problemática da *praxis* na *filosofia* materialista não se apoia na distinção de dois campos da atividade humana nem numa tipologia das possíveis e universais intencionalidades do homem,[4] nem tampouco decorre da forma histórica da relação prática com a natureza e os homens como objetos de manipulação; ela nasce como resposta filosófica ao problema filosófico: *quem é o homem, o que é a sociedade humano-social, e como é criada esta sociedade?*

No conceito da *praxis* a realidade humano-social se desvenda como o oposto do ser dado, isto é, como formadora e ao mesmo tempo

4. A distinção de Husserl entre intencionalidade teórica e prática assim como o postulado da síntese da teoria universal com a *praxis* universal que *muda* a humanidade, é importante do ponto de vista das possibilidades evolutivas da filosofia idealista do Século XX.

forma específica do *ser* humano. A *praxis é a esfera do ser humano.* Neste sentido o conceito de *praxis* constitui o ponto culminante da filosofia *moderna*, a qual, em polêmica com a tradição platônico-aristotélica, colocou em evidência o autêntico caráter da criação humana como realidade ontológica. A existência não é apenas "enriquecida" pela obra humana; na obra e na criação do homem – como em um processo ontocriativo – é que se manifesta a realidade, e de certo modo se realiza o acesso à realidade. Na *praxis* do homem advém algo essencial, que contém em si mesmo a própria verdade; não é mero símbolo de qualquer outra coisa, mas possui uma importância ontológica.[5]

A *praxis* na sua essência e universalidade é a revelação do segredo do homem como ser ontocriativo, como ser que *cria* a realidade (humano-social) e que, *portanto*, compreende a realidade (humana e não-humana, a realidade na sua totalidade). A *praxis* do homem não é atividade prática contraposta à teoria; é determinação da existência humana como *elaboração* da realidade.

A *praxis* é ativa, é atividade que se produz historicamente – quer dizer, que se renova continuamente e se constitui praticamente –, unidade do homem e do mundo, da matéria e do espírito, de sujeito e objeto, do produto e da produtividade. Como a realidade humano-social é *criada* pela *praxis*, a história se apresenta como um processo prático no curso do qual o humano se distingue do não-humano: o que é humano e o que não é humano não são já predeterminados; são determinados na história mediante uma diferenciação prática.

No capítulo precedente advertimos contra a obscuridade conceitual das definições da *praxis* e do trabalho: o trabalho é definido como *praxis*, e a *praxis*, nos seus elementos característicos, é reduzida a trabalho.

Sendo o modo específico de ser do homem, a *praxis* com ele se articula de modo essencial, em todas as suas manifestações, e não

5. O estudo de Hans Blumenberg, *Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen* ("Studium generale", 1957, caderno 5, págs. 266-283), oferece um material histórico extraordinariamente importante para esta problemática.

determina apenas alguns dos seus aspectos ou características. A *praxis* se articula com *todo* o homem e o determina na sua totalidade. A *praxis* não é uma determinação *exterior* do homem: uma máquina ou um cão não têm nem conhecem a *praxis*. Uma máquina ou um animal não têm medo da morte, não sentem angústia diante do nada, nem alegria diante da beleza. O homem não constrói a cultura e a civilização, a sua realidade humano-social, como uma defesa contra o seu ser mortal e finito; ele manifesta a própria mortalidade e finitude *apenas* na base da civilização, isto é, da sua objetivação. Como se processa a mutação pelo qual o animal-homem – que não conhecia nem a morte nem a mortalidade e, portanto, não tinha *medo* diante da morte – se transformou no animal-homem que conheceu a morte como desfecho do próprio futuro e vive, portanto, sob o signo da morte? Segundo Hegel esta mutação se processou no curso da luta pelo reconhecimento, em um combate de vida e de morte. Esta luta, porém, só pode travar-se se o homem já tiver descoberto o futuro como dimensão da sua existência, o que só é possível na base do trabalho, isto é, da objetivação do homem. A luta pela vida e pela morte *não pode* terminar com a morte; ambos os combatentes devem continuar vivos, mesmo se para cada um deles o que está em jogo é a vida ou a morte. Tal *premissa* da dialética do senhor e do servo é, no entanto, um pressuposto *histórico*. No combate pela vida e pela morte o homem deixa o seu adversário com vida *só porque* – e por sua vez o vencido prefere a escravidão à morte *só porque* – *ambos* sabem o que é o futuro e sabem o que os espera: a dominação ou a escravidão.[6] O homem que

6. A propósito são importantes as polêmicas conclusões de Engels: "A subjugação do homem à função servil, em todas as suas formas, pressupõe que quem subjuga disponha dos meios de trabalho, sem os quais não lhe é possível utilizar aquele que escravizou, e que aos escravos forneça meios de subsistências, sem os quais não lhe é possível mantê-los vivos... Antes que a escravidão se torne possível já se deve ter chegado a um determinado nível de produção, já se deve ter instaurado um determinado grau de desigualdade na distribuição." Engels, *Anti-Dühring* Moscou, 1946, págs. 195-196. (trad. ital., Roma, ed. Rinascita).

prefere a escravidão à morte e o homem que arrisca a própria vida *para* ser reconhecido como homem-senhor, são homens que *já* conhecem o tempo. O homem se submete ao (futuro) destino de escravo, ou luta pela (futura) condição de senhor apenas porque escolhe o presente em função do futuro e, portanto, configura o próprio *presente* com base nos projetos para o futuro. Ambos configuram o próprio presente e futuro na base de algo que *ainda* não é.

O futuro só é conhecido de ambos na sua imediaticidade. O escravo torna-se escravo na consciência servil, na qual a princípio não pode ter nenhuma esperança ou expectativa de que a escravidão tenha ou possa ter fim: ele entra no seu próprio futuro como na eternidade (ou para a eternidade). Assim também o senhor. Só a dialética do próprio movimento das coisas *transforma* o futuro, desvaloriza o futuro imediato como falsidade ou unilateralidade e reivindica como verdade o futuro *mediato*: na dialética de senhor e escravo só a escravidão se apresenta como um caminho praticável e a estrada da liberdade, ao passo que a dominação demonstra ser um beco sem saída. Mas de onde tira o homem a consciência do próprio futuro imediato, para que possa aceitar a luta pelo reconhecimento? A tridimensionalidade do tempo como forma da sua própria existência se manifesta ao homem e se realiza no processo da objetivação, quer dizer, no trabalho.

Assim, a *praxis* compreende – além do momento *laborativo* – também o momento *existencial*: ela se manifesta tanto na atividade objetiva do homem, que transforma a natureza e marca com sentido humano os materiais naturais, como na formação da subjetividade humana, na qual os momentos existenciais como a angústia, a náusea, o medo, a alegria, o riso, a esperança etc., não se apresentam como "experiência" passiva, mas como parte da luta pelo reconhecimento, isto é, do processo da realização da liberdade humana. Sem o momento existencial o trabalho deixaria de ser parte da *praxis*. O homem liberta a si mesmo no trabalho servil só enquanto: 1) este trabalho se desenvolve como trabalho de mais escravos e não de um único escravo, pelo que se torna potencialmente viável a solidariedade dos escravos; 2) a contraposição real do trabalho dos escravos é o não-trabalho dos senhores, e o trabalho dos escravos é realmente inserido na relação social senhor-servo; só nesta *relação prática* existe a possibilidade de confrontar, e portanto também de conhecer, as profundas diferenças de condições e de vida; 3) o trabalho do escravo é sentido e compreendido como trabalho servil, e como tal existe na consciência do escravo. Esta consciência constitui um incalculável potencial revolucionário. A liberdade não pode nascer da simples relação objetiva com a natureza. Aquilo que em determinados momentos históricos se apresenta como "impersonalidade" ou "objetividade" da *praxis*, e é apresentado por uma falsa consciência como a mais própria praticidade da *praxis*, é ao contrário apenas a *praxis* como manipulação e preocupação, isto é, *praxis* no seu aspecto fetichizado. Sem o momento existencial, quer dizer, sem a luta pelo reconhecimento, que acomete todo o ser do homem, a *praxis* se degrada ao nível da técnica e da manipulação.

A *praxis* é tanto objetivação do homem e domínio da natureza quanto realização da liberdade humana.[7]

A *praxis* tem ainda uma outra dimensão: no seu processo, no qual *se cria* a específica realidade humana, ao mesmo tempo se cria *de certo modo* uma realidade que existe independentemente do homem. Na *praxis* se realiza a *abertura* do homem para a realidade em geral. No processo ontocriativo da *praxis* humana se baseiam as possibilidades de uma ontologia, isto é, de uma compreensão do ser. A criação da realidade (humano-social) constitui o pressuposto da abertura e da compreensão da realidade em geral. A *praxis* como criação da realidade humana é ao mesmo tempo o processo no qual se revelaram em sua essência, o universo e a realidade.[8] A *praxis*

7. A dialética de senhor e escravo é o modelo fundamental da *praxis*. Esta realidade fundamental escapa a grande número de intérpretes de Hegel.

8. A identificação da *praxis*, no verdadeiro sentido da palavra, com a manipulação ou com o "ocupar-se" conduz periodicamente à afirmação de que a teoria pura é o único caminho aberto ao homem para o conhecimento do mundo na totalidade. Após Feuerbach, afirma-o também Karl Löwith: "A prática cotidiana visual, a sua conquista e o seu alcance, movimenta-se

não é o encerramento do homem no ídolo da socialidade e da subjetividade social: é a abertura do homem diante da realidade e do ser.

Enquanto as mais variadas teorias do subjetivismo social (sociologia do saber, antropologismo, filosofia da "preocupação") *encerraram* o homem em uma socialidade ou em uma praticidade concebida subjetivamente – já que, segundo essas idéias, o homem em todas as suas criações e manifestações exprime sempre e somente a si mesmo e à sua condição social, e projeta nas formas da objetividade (a ciência) a própria situação subjetivamente objetiva – a filosofia materialista, ao contrário, sustenta que o homem, sobre o fundamento da *praxis* e na *praxis* como processo ontocriativo, cria também a capacidade de penetrar historicamente por trás de si e em torno de si, e, por conseguinte, de estar aberto para o ser em geral. O homem não está encerrado na sua animalidade ou na sua socialidade porque não é apenas um ser antropológico; ele está aberto à compreensão do ser sobre o fundamento da *praxis*, e é por isso um ser antropocósmico. Na *praxis* se descobriu o fundamento do real centro de atividade,[9] da real mediação histórica de espírito e matéria, de cultura e natureza, de homem e cosmos, de teoria e ação, de ente e existente, de epistemologia e ontologia.

Conhecemos o mundo, as coisas, os processos somente na medida em que os "criamos", isto é, na medida em que os reproduzimos espiritualmente e intelectualmente. Essa reprodução espiritual da realidade só pode ser concebida como *um* dos muitos modos de relação prático-humana com a realidade, cuja dimensão mais essencial é a *criação* da realidade humano-social. Sem a criação da realidade humano-social não é possível sequer a *reprodução* espiritual e intelectual da realidade.

Como é possível compreender a realidade e saber em que relação se acha o supremo ser cognoscente com o resto do mundo? A compreensão das coisas e do seu ser, do mundo nos fenômenos particulares e na totalidade, é possível para o homem na base da abertura que eclode na *praxis*. Na *praxis* e baseado na *praxis*, o homem ultrapassa a clausura da animalidade e da natureza inorgânica e estabelece a sua relação com o mundo como totalidade. Na abertura o homem – como ser supremo – ultrapassa à sua própria finitude e se põe em contato com a totalidade do mundo. O homem não é apenas uma parte da totalidade do mundo: sem o homem como parte da realidade e sem o seu conhecimento como parte da realidade, a realidade e o seu conhecimento não passam de mero fragmento. Já a totalidade do mundo compreende ao mesmo tempo, como momento da própria totalidade, também o modo pelo qual a realidade se abre ao homem e o modo pelo qual o homem descobre esta totalidade.[10]

À totalidade do mundo pertence também o homem com a sua relação de ser finito com o infinito e com a sua abertura diante do ser, sobre as quais se baseia a possibilidade da linguagem e da poesia, da pesquisa e do saber.

à vontade sobre uma coisa ou outra, a fim de se servir dela e modificá-la, mas não tem a intuição da totalidade do mundo." K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960, pág. 243. De modo análogo a Feuerbach, também Löwith se esquiva da "suja *praxis* mercantil" que ele não consegue distinguir da *praxis* no sentido próprio da palavra, para se refugiar na teoria pura e desinteressada.

9. A mediação histórica real, cujo elemento é o tempo, se distingue da mediação ideal no conceito (Hegel), e da fictícia e ilusória mediação dos românticos.

10. A filosofia materialista não pode, por isso, aceitar a ontologia dualista que distingue de modo radical entre a natureza como identidade e a história como dialética. Tal ontologia dualista só seria legítima se a filosofia da realidade humana fosse concebida como antropologia.

História e liberdade

ANTES DE poder dizer fundamentalmente *como* é a história, devemos saber *o que é* a história e como é ela possível. Se a história é absurda e cruel, trágica ou burlesca, se nela se realiza um plano providencial ou uma lei imanente, se ela é o cenário do arbítrio e do acaso ou o terreno do determinismo: a cada uma destas perguntas e a todas em conjunto só podemos responder satisfatoriamente se já sabemos o que é a história.

O historiador indaga o que acontece na história, ao passo que o filósofo se propõe o problema do que é a história e como em geral ela é possível. O historiador se ocupa da história da Idade Média ou das épocas mais recentes, da história da música e da pintura, da história das idéias ou das personalidades excepcionais, da história de um único povo ou da história mundial, a história de uma época determinada ou da história de toda a humanidade. O filósofo, ao contrário, quer saber quais são os pressupostos de toda e qualquer história, e como em geral pode existir algo do gênero da história. Com os seus problemas o filósofo não entra na esfera da problemática específica do historiador, mas examina os *pressupostos* da sua ciência e desse modo realiza um trabalho que o historiador, com os meios de que dispõe e no âmbito da sua ciência, não está em condições de realizar.

O homem cria a história e vive na história já muito tempo antes de conhecer a si mesmo como ser histórico. Mas a consciência histórica, que descobriu na história a dimensão essencial da realidade humana, não nos diz ainda por si mesma a *verdade* sobre o que é a história.

No historicismo clássico, de Vico a Hegel, a *mistificação* se manifesta francamente como a característica que acompanha toda formulação *profunda* que se esforce por exprimir o ser específico da história. Até parece que a profundidade da análise está intimamente associada à mistificação; as correntes positivistas e evolucionistas da segunda metade do século XIX libertam a história da especulação e da mistificação hegeliana, mas ao mesmo tempo empobrecem a concepção da história e sobrecarregam-na, ademais, com mistificações *novas*, vulgares. É possível compreender a história na sua profundidade e pluridimensionalidade sem cair na mistificação? A solução positiva deste problema depende da explicação que se der à natureza ou à função da referida mistificação. Qual a tarefa desempenhada pela providência na filosofia da história de Vico, Schelling e Hegel? Será apenas o elemento religioso e teológico da sua filosofia, ou, além disto e independentemente da sua derivação religiosa, desempenha ela também uma outra função? O filósofo que introduz a providência na concepção da história é um pensador religioso? Ou também o pensador não religioso foi forçado por uma *determinada razão* a se servir da "providência" com de um elemento constitutivo do conceito de história? Só é possível colocar o problema nesses termos se se parte de um de dois pressupostos: ou a problemática religiosa é julgada como absurdo e erro; ou então a história moderna e religiosa é julgada como absurdo e erro; ou então a história moderna e bem assim o pensamento moderno são considerados como um prolongado processo de secularização da concepção cristã-teológica do mundo. A questão, no entanto, se afigura totalmente diferente, se consideramos a problemática religiosa como uma expressão *mistificada* de problemas reais. Neste caso a história do pensamento moderno não mais se apresenta como um longo processo de mundanização e se mostra sob o autêntico aspecto de tentativas de resolver *racionalmente* uma problemática que na religião era *expressa* de modo mistificado. Deste ponto de vista, para a solução do problema é de importância secundária o modo como se justifica a existência da providência na concepção da história.

A providência na história pode receber nomes diversos, mas o *problema* subsiste: sem providência, sem a "mão invisível",[11] sem a "astúcia da razão", sem o "desígnio da natureza"[12] a história é incompreensível, porque *se apresenta* como *caos* das ações individuais de cada um, das classes e dos povos, como *eterna mudança* que condena ao desaparecimento toda obra humana, como *alternar-se* de bem e mal, de humano e desumano, de positivo e negativo, sem nenhuma garantia de que nesta luta o bem e o humano *devam* triunfar. A *providência justifica e confirma a racionalidade da história.* Na "astúcia da razão", no "desígnio da natureza", na sabedoria da "mão invisível" não está representado o fato banal de que do embate das ações individuais resulta como efeito real algo diverso daquilo que originariamente os homens imaginaram, e que, portanto, no agir humano o resultado não concorda com a intenção. A filosofia clássica da história postula que o resultado da discordância entre as intenções e os resultados do agir humano

11. Citemos, neste contexto, a intuição de Adam Smith que é sobremodo importante para a compreensão das posteriores considerações de Kant e de Hegel, muito menos sobrecarregadas "de pragmatismo inglês". (O capitalista) "busca apenas a própria segurança, e pelo fato de que... ele dirige a produção de tal modo que o seu produto tenha o máximo valor, ele busca apenas o próprio ganho pessoal, como em muitos outros, neste caso uma mão invisível o conduz, para ajudá-lo a alcançar um fim pelo qual ele não se interessa." A. Smith, *Pesquisa sobre a natureza e a causa da riqueza das nações.*

12. Kant no ano de 1784 antecipa a "astúcia da razão" de Hegel. *"Einzelne Menschen u. selbst ganze Völker denken wenig daran, dass, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den anderen, ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen und an derselben Beförderung arbeiten..."* "Cada homem, e até populações inteiras prestam pouca atenção ao fato de que, enquanto cada um a seu modo, e freqüentemente cada um contra os outros, buscam o seu escopo, inadvertidamente buscam os desígnios da natureza (por eles próprios ignorados), como um fio condutor, e trabalham na mesma empresa." Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte. Ausg. Kleine Schriften*, Leipzig, págs. 23-24.

é a realidade *racional*. No embate caótico e incontrolável das ações humanas, na discordância entre a necessidade e a liberdade do agir humano, entre aquilo que os homens pensam e aquilo que efetivamente fazem, entre aquilo que acreditam ser e aquilo que realmente são, nasce algo que os homens não tinham previsto nem imaginado, mas que é *racional*. Se os homens fossem abandonados a si mesmos, às suas paixões e interesses, ao seu agir egoístico e à cegueira da própria particularidade, a história não chegaria ao seu apogeu escatológico; ela se desenvolveria como um eterno e absurdo alternar-se pendular de razão e não-razão, de bem e mal, de humanidade e desumanidade; tornar-se-ia efetivamente o "sistema da impiedade e do ateísmo". Se a história é racional, se tem um sentido, isto se deve somente a que nela se manifesta e se realiza uma intenção *superior*, a razão ou o plano da providência. "A história como um todo é a gradual manifestação do absoluto que gradualmente se vai revelando".[13] As ações humanas não são por si mesmas dotadas de sentido e de razão; elas *recebem* um sentido e *adquirem* a racionalidade *em relação* ao plano e à razão da providência. Desta concepção decorrem duas importantes conseqüências: a história *se cria* como processo *dialético*, mas os homens são meros *instrumentos* da dialética histórica. Na história opera-se a unidade de necessidade e liberdade, mas a liberdade no fim de contas é apenas suposta, e a *unidade* de liberdade e necessidade é, portanto, fictícia. Nesta contradição manifesta-se a grandeza e a limitação da concepção clássica da história.[14] A filosofia clássica formula exatamente a problemática da história mas não a resolve. Ou mais precisamente: a formulação, exata no ponto de *partida*, desaparece no *processo* de solução. A

13. Schelling, *Werke*, II, pág. 603.

14. A relação entre liberdade e necessidade constitui o problema central da filosofia clássica alemã. Ver A. F. Asmus, *Marx i buržoasnyj istorizm [Marx e o historicismo burguês]*, Moscou, 1933, pág. 68. Nas suas partes históricas e especialmente na investigação da problemática histórico-filosófica de Hobbes, Spinoza, Schelling e Hegel, esta obra ainda hoje não perdeu o seu valor científico.

formulação inicial resume-se no seguinte: na história não domina nem a lei absoluta nem a liberdade absoluta; na história não há nada nem absolutamente necessário nem absolutamente casual; a história *é* dialética de liberdade e necessidade. A *solução* é expressa com frases bem conhecidas: a liberdade é necessidade compreendida; a liberdade é aparência.[15] Para que seja racional e tenha um sentido, a história deve ser ordenada pelo plano da providência, no qual os indivíduos históricos (personalidades excepcionais, povos e classes) são executores conscientes ou inconscientes de uma necessidade predeterminada. Os homens *agem* na história, mas só *aparentemente* fazem a história: na história atua a necessidade (o plano da providência, da harmonia preestabelecida) e as personalidades históricas são seus instrumentos e órgãos executivos.

15. "Em todo agir, aquilo que, de um ponto de vista ainda subordinado, pode parecer livre e, pois, objetivamente casual, é simplesmente que o indivíduo converte aquilo que é predeterminado e necessário no *seu próprio agir:* mas de outro ponto de vista, e no que se refere ao resultado, o indivíduo é, para o que der e vier, o efeito da absoluta necessidade." Schelling, *Werke*, III, pág. 313. O filósofo tcheco Augustin Smetana observava ironicamente que a filosofia de Schelling exacerbou o problema, mas na hora de resolvê-lo arriou a bandeira da ciência e hasteou a da fé. Segundo as formulações de Schelling a contradição entre liberdade e necessidade seria resolvida "se pudéssemos tirar o signo da liberdade do conceito de ação, isto é, se não houvesse contradição alguma." (Aug. Smetana, *Obras Completas*, Praga, 1960, págs. 66-67). Os historiadores contemporâneos da filosofia compartilham esta opinião. H. Fuhrmanns, editor dos escritos de Schelling sobre a liberdade, assim caracteriza a concepção da liberdade na filosofia da história de Hegel e de Schelling: *'Freiheit... ist... der freiwillige Dienst an einem Vorgegebenem.'' ('Liberdade... é o servir de livre vontade a algo predeterminado'')* Schelling, *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, Dusseldorfe, 1950, pág. XV. Um outro autor escreve sobre Schelling: "A respeito do peso dos determinantes, que agem na história de certo modo subterraneamente, a espontaneidade da decisão individual tem bem pouca importância: se é que se lhe deva atribuir ainda uma importância qualquer!" H. Barth, *Philosophie der Erscheinung*, Basiléia, 1959, vol. II, págs. 569-570.

No século XX já não constitui uma descoberta científica a denúncia de tal concepção como mistificação, ou criticá-la como "religião da liberdade" ou "romantismo". Na filosofia da história efetivamente o destino do homem é infalivelmente estabelecido por uma força infinita, a qual, embora diversamente denominada (Humanidade, Razão, Absoluto, Espírito, Providência) tem sempre a mesma missão: superar os defeitos, corrigir os desvios e conduzir ao triunfo definitivo do bem. A filosofia da história está efetivamente baseada no pressuposto de que o sucesso final do agir humano é necessariamente garantido pela estrutura metafísica do mundo.[16] Depois da constatação de Marx, de que a história não faz absolutamente nada, e que *tudo* nela – inclusive a própria história – é feito pelo homem, a tarefa mais urgente já não consiste em enumerar as insuficiências da filosofia da história, mas em examinar as *causas* da sua fundamental mistificação. A história é feita pelos homens. Então por que os homens acreditam que, neste "fazer a história", são meros instrumentos ou executores? Os homens na história agem por sua conta e risco. Então por que agem com a crença e a convicção de serem chamados ao agir histórico por um poder superior? A história é um produto humano. Então por que os homens voltam sempre a agir como executores encarregados deste produto? O indivíduo encontra a *coragem* para agir, justifica e *legitima* a própria ação pelo fato de se transformar em instrumento de um poder sobre-humano, de se converter em porta-voz, vice-diretor ou vice-administrador de Deus, da Verdade, da Humanidade. Ele não põe em prática os *próprios* desígnios mas executa a vontade do Espírito do Mundo; não defende os *próprios* interesses, mas põe em prática as férreas leis da História. Do ponto de vista da técnica e da execução, o ato de matar um homem é um serviço simples.[17] O

16. N. Abbagnano, *Possibilità e libertà*, Turim, 1956, págs. 26-27.

17. Segundo os cálculos dos cientistas suíços, nas guerras ocorridas até hoje foram mortos três bilhões e seiscentos e quarenta milhões de homens. (3.640.000.000).

punhal, a espada, o machado, a metralhadora, as pistolas, as bombas, são instrumentos de eficácia comprovada. Mas o "serviço simples" se complica assim que passamos da "execução" para a "avaliação", da "técnica" para a "sociedade". Quem mata por motivos pessoais, com suas próprias mãos e como particular, é um *assassino*. Quem mata por ordem superior e no "interesse da sociedade" *não* é um assassino. Quando o executor da ação é um *mero* instrumento não se pode qualificá-lo de crime. Se tenho de matar um homem por meu próprio impulso, posso ter medo da minha ação, posso recuar e não executar o intento em *tal* renúncia à ação não há nada de covarde ou de desonroso. Mas se mato por "encargo superior", por ordem do Povo, da Igreja, da Necessidade Histórica, não posso renunciar à *minha* ação se não quiser ser um canalha. A minha ação não é um assassínio, é uma prestação de contas, um julgamento, execução da justiça, dever de cidadão, ato de heroísmo. Mas a "verdade" da história, a sua concreticidade e plasticidade, pluridimensionalidade e realidade consistem em que uma mesma ação pode ser ao mesmo tempo assassinato e ato de heroísmo; que um assassinato pode ser impingido como ato de heroísmo e um ato de heroísmo pode ser rebaixado a assassínio; que os interesses particularistas podem ser proclamados interesses gerais, enquanto os interesses efetivamente gerais podem ser rebaixados ao nível de propósitos individuais.[18]

À história "pertencem" os atos de heroísmo e os crimes. Queimar hereges não é uma "aberração" do tempo, uma anomalia ou uma anormalidade "de uma época ignorante" e, portanto, um fato historicamente marginal; é uma parte do feudalismo, tão normal e

18. Hegel critica "a bela alma" dos românticos: sabem que o mundo é sujo mas não querem sujar-se no contato com ele, isto é, na ação. Não podemos identificar esta crítica, feita do ponto de vista do *agir histórico*, com a crítica feita pelos membros do "jardim zoológico humano", os quais condenam "a bela alma" só para mascarar com um palavreado "histórico" o seu negócio particular e terra-a-terra, onde literalmente só se trata do interesse privado do vendilhão.

essencial como a infalibilidade do papa e o trabalho servil. A filosofia da história revalorizou a função do mal como elemento constitutivo da criação da realidade humano-social, mas também esta função é predeterminada na constituição metafísica geral do mundo: o mal é uma *parte* do bem; sua função *positiva* deriva do fato de que ele prepara ou desenvolve o bem; na salvaguarda do definitivo triunfo do bem, garantido por uma necessidade metafísica, também o mal desempenha um papel positivo.

Todavia se a constituição metafísica do mundo, que garante a vitória do bem, que confere um sentido à história e lhe prefigura a razão, não é estrutura imanente do real mas uma das *imagens históricas* do mundo; se a história não é predeterminada e o homem não pode ler em nenhum fenômeno do cosmos que o triunfo do bem na história está garantido de modo absoluto e para sempre; se a Razão, que Hegel procurava descobrir na história para torná-la racional, não era a razão imparcial e meta-histórica do observador objetivo, mas a razão, dialeticamente formulada, da concepção cristã e teológica do mundo: decorrerá de tudo isto que a história é absurda e não tem sentido, que história e razão se excluem? Da crítica da filosofia da história deduz-se, antes de tudo o que a razão providencialmente construída não possibilita a compreensão racional da história. A história é razão providencial *antes da sua prefiguração* em sentido racional, e só sobre o fundamento deste injustificado pressuposto metafísico se constrói a hipótese da "astúcia da história", da "mão invisível", do "desígnio natural", graças à qual, – e, pois, graças a uma mística metamorfose dialética – do agir humano, caótico e particular decorre um resultado *racional.* A história só é racional porque foi *antecipadamente* prefigurada e predeterminada como racional. Em termos *desta* razão, tudo o que é irracional – o mal e a negatividade, o sacrifício e o sofrimento – se torna uma grandeza desprezível ou um signo acessório concomitante. Tampouco na concepção hegeliana a razão histórica está coerentemente dialetizada. A coerente dialetização da razão histórica exige a eliminação do fundamento metafísico e providencial da própria razão. A razão não é antecipadamente prefigurada na história porque se manifeste como

razão no processo histórico, mas a razão *se cria* como tal na história. A concepção providencial acredita que a história seja *ordenada* pela razão e que a razão precedentemente predisposta se manifeste na história através de uma gradual realização. Na concepção materialista, ao contrário, a razão se cria na história apenas porque a história não é *racionalmente predeterminada*, ela se *torna* racional. A razão na história não é a razão providencial da harmonia preestabelecida e do triunfo do bem metafisicamente preestabelecido; é a *batalhadora razão* da dialética histórica, segundo a qual na história se combate pela racionalidade, e cada fase histórica da razão se realiza no conflito com a não-razão histórica. A razão na história torna-se razão no momento mesmo em que se realiza. Na história não existe uma razão já pronta, meta-histórica, que se manifeste nos acontecimentos históricos. A razão histórica atinge a própria racionalidade na sua realização.

O que o homem realiza na história? O progresso da liberdade? O plano providencial? A marcha da necessidade? Na história o homem realiza a si mesmo. Não apenas o homem *não sabe* quem é, antes da história e independentemente da história; mas só na história o homem *existe*. O homem se realiza, isto é, se humaniza na história. A escala em que se opera tal realização é tão ampla que o homem pode caracterizar o seu próprio agir como *inumano*, embora saiba que só um homem pode agir de modo inumano. Assim que o renascimento descobriu que o homem é criador de si mesmo e que pode ser aquilo que ele mesmo se faz, anjo ou besta, leão humano e urso humano, ou *qualquer outra coisa*,[19] tornou-se logo evidente que a história humana constitui o desdobramento destas "possibilidades" no tempo. O sentido da história está na própria história: na história o homem se explicita a si

19. *Potest igitur homo humanus deus atque deus humanites, potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus, aut aliud quodcumque.*

mesmo, e este explicitamento histórico – que equivale à criação do homem e da humanidade – é o único sentido da história.[20]

Na história se realiza o homem e somente o homem. Portanto, não é a história que é trágica, mas o trágico está na história; não é absurda, mas é o absurdo que nasce da história; não é cruel, mas as crueldades são cometidas na história: não é ridícula, mas as comédias se encenam na história. Na história, a cada etapa se sucede uma outra numa certa ordem mas não chegam nunca a uma culminância definitiva e a uma conclusão apocalíptica. Nenhuma época histórica é, em absoluto, *apenas* uma passagem para um outro estágio, assim como nenhuma época se eleva acima da história. A tridimensionalidade do tempo se desenvolve em *todas* as épocas: se agarra ao passado com os seus pressupostos, tende para o futuro com as suas conseqüências e está radicada no presente pela sua estrutura.

Se a primeira premissa fundamental da história é que ela é *criada pelo homem*, a segunda premissa igualmente fundamental é a necessidade de que nesta criação exista uma *continuidade*. A história só é possível quando o homem não começa sempre de novo e do princípio, mas se liga ao trabalho e aos resultados obtidos pelas gerações precedentes. Se a humanidade começasse sempre do princípio e se toda ação fosse destituída de pressupostos, a humanidade não avançaria um passo e a sua existência se escoaria no círculo da periódica repetição de um início absoluto e de um fim absoluto.

A interna conexão da *praxis* objetivante e objetivada da humanidade, denominada substância, espírito objetivo, cultura ou civilização, e interpretada na teoria materialista como histórica unidade das forças produtivas e das condições de produção, cria a "razão" da sociedade, que se pode realizar historicamente, é independente de cada indivíduo em particular e, por conseguinte, é superindividual, mas existe realmente *apenas através* da atividade e da razão dos *indivíduos*. A substância social objetiva sob o aspecto das forças produtivas materializadas, da linguagem e das formas de pensamento, é *independente* da vontade e da consciência dos indivíduos, mas existe somente por meio da *sua* atividade, do seu pensamento e linguagem. As máquinas que não sejam postas em movimento pela atividade humana, uma linguagem que não seja falada pelos homens, formas lógicas por meio das quais os homens não esprimam as suas idéias, são *ou* instrumentos mortos *ou* absurdos. A *praxis* humana objetivante e objetivada sob o aspecto das forças produtivas, da linguagem, de formas de pensamento etc, existe *como continuidade da história apenas* em relação com a *atividade* dos homens. A *praxis* objetivante e objetivada da humanidade é o elemento duradouro e fixo da realidade humana e sob *este aspecto* dá a impressão de ser uma realidade *mais real* do que a própria *praxis* ou qualquer outro agir humano. Sobre isto se baseia a *possibilidade* da inversão do sujeito em objeto, isto é, da forma *fundamental* da mistificação histórica.[21] Como a *praxis* objetivante e objetivada do homem *sobrevive* a cada indivíduo e dele é independente, o homem interpreta a si mesmo, a sua história e o seu futuro antes de tudo e na maioria das vezes na base da própria *criação*. Comparada com a finitude da vida humana, a *praxis* objetivante e objetivada da humanidade personifica a *eternidade* do homem. Comparada com a casualidade e fragilidade da existência individual ela representa "a

20. O autor desta concepção revolucionária antiteológica é o Cardeal Nicolau Cusano: *Non ego activae criationis humanitatis alius extat finis quam humanitas*. Ver E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927, pág. 92, [trad. ital., *Individuo e cosmo nella filosofia del rinascimento*, Florença, 1935].

21. A natureza e a extensão deste trabalho não nos permitem desenvolver uma análise histórica minuciosa do desenvolvimento espiritual de Marx, na qual se demonstraria que a problemática *sujeito-objeto constitui o ponto central do encontro da filosofia materialista com Hegel;* poderíamos acompanhar passo a passo e documentar abundantemente como Marx tratou desta problemática *tanto nos primeiros tempos, quanto na época de "O Capital"*. Do ponto de vista da história desta polêmica, especialmente a primeira edição de "O Capital" de ano de 1867 é extremamente instrutiva. Nas edições posteriores foi suprimida grande parte das polêmicas explícitas com Hegel.

substância social" daquilo que perdura, e o absoluto. Comparada com a razão limitada e com a irracionalidade do indivíduo empírico, esta substância é a autêntica razão. Se o homem se considera como instrumento ou oprta-voz da Providência, do Espírito Absoluto, da História etc., isto é, como instrumento de uma força absoluta que supera incomensuravelmente as possibilidades e a razão do indivíduo, então ele cai na mistificação. Esta mistificação, porém, não é expressão racional de um absurdo, é expressão mistificada de uma realidade racional: a objetivante e objetivada *praxis* da humanidade penetra na mente do homem sob o aspecto de um ser metafísico, independente da humanidade. O homem só cria a própria eternidade na *praxis* objetivante, e portanto histórica, e nos seus produtos. Na inversão alienante a *praxis* objetivante e objetivada da humanidade se torna um *sujeito* místico, no qual o homem busca uma garantia contra a casualidade, a irracionalidade e a fragilidade da própria existência individual.

Os homens ingressam na situação dada independentemente da sua consciência e vontade, mas, tão logo "se acham" dentro da situação, a transformam. A situação dada não existe sem os homens, nem os homens sem a situação. Só nesta base se pode desenvolver a *dialética* entre a *situação* – que é dada para cada indivíduo, cada geração, cada época e classe – e a *ação* que se desenvolve com base em pressupostos que são dados já prontos e acabados.[22] No tocante a este agir a situação dada se apresenta como condições e pressupostos; por sua vez o agir confere a esta situação um *sentido* determinado. O homem supera (transcende) *originariamente* a situação não com a sua consciência, as intenções e os projetos ideais, mas com a *praxis*. A realidade não é um sistema dos meus significados, nem se transforma em função dos significados que atribuo aos meus planos. Mas com o seu *agir* o homem inscreve significados no mundo e cria a estrutura significativa do próprio mundo. Com os meus projetos, a minha imaginação e fantasia, nos meus sonhos e visões, posso *transformar* no reino da liberdade as quatro paredes dentro das quais me encontro acorrentado: mas estes projetos ideais não mudam absolutamente a realidade: aquelas quatro paredes são uma prisão e dentro delas não sou livre. Para um servo da gleba a "situação dada" é imediatamente condição natural de vida: mediatamente, através da sua atividade, na revolta ou na insurreição camponesa ele lhe atribuiu o significado de prisão: a situação dada é *mais* do que uma situação dada e um servo da gleba é *mais* do que mera parte da situação. A situação dada e o homem são os elementos constitutivos da *praxis*, que é a condição fundamental de qualquer transcendência da situação. As condições da vida humana tornam-se situação insuportável e inumana *em relação* à *praxis* que deve transformá-las. Os homens agem dentro da situação dada e na ação prática conferem um significado à situação. As formas do *movimento* social transformam-se em patíbulo. As regras, os modos e as formas de convivência são o espaço em que atua o movimento social. Em determinadas situações este espaço torna-se *limitado* e é considerado como prisão e falta de liberdade. Na tradição materialista, a começar por Hobbes, a liberdade é determinada pelo espaço em que se move o corpo. Partindo da concepção mecânica do espaço, que é indiferente ao movimento e ao caráter do corpo e que determina apenas a forma exterior do seu movimento, e passando pela teoria do ambiente social do iluminismo francês, a concepção materialista culmina na intuição de que a liberdade é espaço histórico que se desdobra e se realiza graças à atividade do corpo histórico, isto é, a classe. A liberdade não é um estado; é uma atividade histórica que cria formas correspondentes de convivência humana, isto é, de espaço social.

22. Na história atuam três momentos fundamentais: a dialética da situação dada e da ação; a dialética das intenções e dos resultados do agir humano; a dialética do ser e da consciência dos homens, isto é, a oscilação entre o que os homens são e como eles se consideram ou são considerados, entre o autêntico e o suposto significado e caráter do seu agir. Na osmose e na unidade destes elementos se baseia a pluridimensionalidade da história.

O homem

Os DEUSES existem apenas para aqueles que os reconhecem. Além dos confins da Terra se transformam em simples pedaços de madeira, assim como um rei se transforma num homem qualquer. Por quê? Porque deus não é um pedaço de madeira, mas uma relação e um produto social. A crítica iluminística, ao retirar aos homens a religião e lhes demonstrar que os altares, os deuses, os santos, os oratórios "não passam de" madeira, tecido e pedra, encontrava-se filosoficamente em nível inferior à fé dos crentes, pois os deuses, os santos e as igrejas na realidade não são cera, tecido ou pedra. São produtos sociais, e não natureza; portanto, a natureza não pode nem criá-los, nem substituí-los. Esta concepção naturalista criou uma imagem falseada da realidade social, da consciência humana e da natureza. Ela concebia a consciência humana apenas como uma função biológica de adaptação e de orientação do organismo no ambiente, função caracterizada por dois elementos fundamentais: o impulso e a reação. Deste modo pode-se explicar a consciência como propriedade comum a todas as espécies de animais superiores, mas não se pode captar a especificidade da consciência humana. A consciência

humana é atividade do sujeito que cria a realidade humano-social como unidade de existente e de significados, de realidade e de sentido, Enquanto o materialismo tradicional sustentava a materialidade do mundo e que o homem pertence à natureza o transcendentalismo, ao contrário, reivindicou a autonomia da razão e do espírito como atividade do sujeito. A materialidade é separada da atividade porque os valores e os significados não são inscritos na natureza e não é possível deduzir a liberdade humana da cadeia causal que conduz do líquen e do protozoário ao homem. Enquanto o idealismo isolava os significados da realidade material, e os transformava em realidade autônoma, do outro lado o positivismo naturalista despojava a realidade de significados. Com isto se levou a termo a obra de mistificação, pois a realidade podia ser considerada tanto mais real quanto mais perfeitamente dela fossem eliminados o homem e os significados humanos.

Todavia, a "realidade humana", expulsa da ciência e da filosofia, não deixa de existir. Somente assim podemos explicar os ondas periodicamente renovadas de "antropologismo" que voltam a sua atenção para o homem "esquecido" e a sua problemática. Sustenta-se a opinião de que o homem se ocupa de tudo quanto existe entre o céu e a terra, mas se descuida de si mesmo. Elabora-se uma tipologia para demonstrar que só as épocas de isolamento do homem são favoráveis à antropologia filosófica, e, portanto, ao conhecimento do homem; ao passo que as épocas de extroversão falam do homem na terceira pessoa, exatamente como falam de pedras e de animais,[23] e ignoram a sua natureza específica. Justifica-se a existência e a necessidade de uma antropologia filosófica com a hipótese de que em nenhuma época histórica o homem constituiu por si mesmo um problema como na época presente, em que ele colheu, sobre si mesmo, noções em número incomparavelmente maior do que em qualquer outra época mas na qual, ao mesmo tempo,

23. Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg, 1948, págs. 9, 10.

sabe muito menos quem é, menos do que jamais soube no passado.[24] Na época em que a antropologia se encontrava no seu apogeu, expressou-se a opinião de que a "antropologia" não é sobretudo e primordialmente ciência do homem (uma ciência, de resto, problemática e dificilmente definível); era mais apropriadamente a *tendência fundamental* da época que problematizou o homem.[25]

Se a "antropologia filosófica" pretende ser a ciência do homem e examinar a sua posição no universo, surge antes de tudo o problema: por que o homem será mais homem *no isolamento*, quando se ocupava só de si mesmo, do que no "momento de extroversão", quando indaga tudo quanto existe "entre o céu e a terra"? Não sustentará a "antropologia filosófica" que a época dos sem-pátria, do isolamento e da problematização do homem são os períodos mais fecundos para o pensamento antropológico, apenas porque ela já interpreta de um *determinado* modo a problemática do homem, e considera como problemática antropológica somente certos *aspectos* do homem?

Ao voltar-se para o mundo exterior e ao indagar as leis do processo natural, o homem não é em nada menos homem do que ao se interrogar, dramaticamente, sobre si mesmo: *"Quid ergo sum, Deus meus, quae natura mea?"* A "antropologia filosófica", ao reconhecer um lugar privilegiado a determinados aspectos e problemas, demonstra não ter surgido como problemática do ser do homem e da sua posição no universo, mas como reação a uma determinada *situação histórica* dos homens no século XX.

A antropologia filosófica pretende ser a filosofia do homem e colocar o homem como fundamento da problemática filosófica. É legítima esta exigência? Observamos em primeiro lugar que a definição "filosofia do homem" apresenta muitos significados. Os

24. "... em nenhum momento da história o homem se tornou tão problemático aos próprios olhos como na época presente." Max Scheler, *Die Stellung dess Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928, pág. 14.
25. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929, págs. 199-200.

problemas filosóficos não estão inscritos no mundo, é o homem quem os coloca. "Filosofia do homem" significa antes de tudo que só o homem filosofa e coloca problemas filosóficos. A filosofia é uma das atividades humanas. Neste sentido toda filosofia é "filosofia do homem", sendo supérflua a confirmação do caráter humano da filosofia mediante uma denominação particular. Mas "filosofia do homem" tem ainda um outro significado: *toda* problemática filosófica é, na sua essência, problemática antropológica, porque o homem antropomorfiza *tudo* aquilo com que está prática ou teoricamente em contato. Todas as perguntas e todas as respostas, todas as dúvidas e todas as cognições nos falam o mais das vezes e principalmente do homem. Em todas as suas ações, desde o esforço prático à observação do curso dos corpos celestes, o homem define antes de tudo a si mesmo.

A "antropologia filosófica" refere-se às conhecidas questões kantianas:

1) Que posso saber?
2) Que devo fazer?
3) Em que posso esperar?

A estas três perguntas Kant acrescenta ainda uma quarta: Quem é o homem? À primeira pergunta responde a metafísica; à segunda, a moral; à terceira, a religião; e à quarta, a antropologia. Kant, porém, observa explicitamente que na realidade até as três primeiras perguntas pertencem à antropologia, porque são todas relacionadas com a quarta.[26] Quem é o ser que se pergunta o que pode saber, o que deve fazer e em que pode esperar?

Dependendo do ponto em que se faz recair a ênfase, as perguntas feitas por Kant podem ser interpretadas no sentido da finitude do homem (Heidegger) ou no sentido da participação humana no infinito (Buber). Mas, independentemente das várias interpretações,

26. "Efetivamente se poderia atribuir tudo isto à antropologia, desde que as três primeiras questões se referem à última." Kant, *Werke*, vol. IX, pág. 24.

com as três primeiras perguntas já está *predeterminada* a resposta à quarta. O homem é um ser que sabe o que pode saber, o que deve fazer e em que pode esperar. Com as três primeiras perguntas o homem é definido como sujeito cognosciente ou como sujeito de conhecimento. No horizonte intelectual assim traçado as gerações sucessivas operam complementações ou ajustamentos e chegam à conclusão de que o homem não é apenas um ser cognoscente, mas também um ser que vive e sente: o homem é sujeito de conhecimento, é sujeito de vida e de ação. No coerente aperfeiçoamento desse traçado o mundo se apresenta como projeto do homem: o mundo está aqui só enquanto o homem existe.

Neste outro significado, a "filosofia do homem" exprime a posição da subjetividade humana: fundamento e ponto de partida da filosofia não é o homem, o homem em geral, mas uma determinada *concepção* do homem. A antropologia filosófica é filosofia do homem enquanto concebe o homem como subjetividade.

A filosofia do homem possui ainda um terceiro significado. É uma disciplina programática que deve tratar de questões negligenciadas, como a responsabilidade do indivíduo, o sentido da vida, o caráter de conflito da moral etc. A filosofia do homem é uma denominação para aquilo que foi esquecido ou menosprezado, para aquilo que foi proibido ou relegado. Ela se concebe como um necessário *apêndice* por meio do qual a filosofia existente até agora deve ser completada, a fim de que se possa erguer à altura dos tempos e dar uma resposta a todos os problemas. Se deixamos de lado o fato decididamente prosaico de que os problemas da ética foram definidos com denominações grandiosas, a concepção programática da "filosofia do homem" sofre de um insuperável contraste interno. A exigência da "filosofia do homem", como *complementação* da filosofia, manifesta a falta de clareza ou a problematicidade dos princípios fundamentais da filosofia que exige um "adendo antropológico". A filosofia, no seu traçado e estrutura fundamental, menosprezou a realidade do homem, ou melhor, só absorveu em si a realidade do homem enquanto o transformou em não-homem, e portanto, enquanto o reduziu a uma grandeza físico-matemática; e

agora, sob a pressão de uma necessidade *exterior*, sente a necessidade de completar uma filosofia assim estruturada com algo de que carece: com o homem. À filosofia da realidade sem o homem se acrescenta como adendo a filosofia do homem. Temos aqui dois pólos opostos: de um lado as concepções segundo as quais a realidade é *realidade do homem* e o mundo é projeção humana; de outro lado, as concepções da realidade nas quais o mundo é autêntico e objetivo só enquanto é ordenado como mundo *sem* o homem. Este mundo sem o homem, porém, *não* é a autêntica realidade, é apenas *uma* das construções da subjetividade humana, um dos muitos modos pelos quais o homem se apropria (e reproduz espiritualmente) do mundo. A imagem física do mundo realizada na moderna ciência da natureza, de Galileu a Einstein, é um dos modos prático-espirituais de acesso à realidade: um dos modos de sistematização teórica (de reprodução espiritual) e de domínio prático da realidade. Se esta imagem é ontologizada (o que está excluído pela filosofia materialista, que concebe o conhecimento como reprodução espiritual da realidade), e, portanto, se é considerada como a própria realidade, e o homem busca a própria relação e o seu lugar nesta "realidade", o homem só resolverá positivamente esta tarefa no caso de se transformar numa grandeza físico-matemática e, por conseguinte, numa parte calculável do sistema construído, ou enquanto se inserir e se juntar ao sistema assim estruturado como sujeito, e, portanto, como teórico, físico ou matemático.

A realidade não é (autêntica) realidade *sem* o homem, assim como não é (somente) realidade do homem. É realidade da natureza como totalidade absoluta, que é independente não só da consciência do homem mas também da sua existência, e é realidade do homem que na natureza e como parte da natureza cria a realidade humano-social, que ultrapassa a natureza e na história define o próprio lugar no universo. O homem não vive em duas esferas diferentes, não habita, por uma parte do seu ser, na história, e pela outra, na natureza. *Como homem ele está junta e concomitantemente na natureza e na história.* Como ser histórico e, portanto social, ele humaniza a natureza, mas também a conhece e reconhece como totalidade absoluta,

como *causa sui* suficiente a si mesma, como condição e pressuposto da humanização. Na concepção cosmológica de Heráclito e de Spinoza o homem conhecia a natureza como totalidade absoluta e inexaurível, em face da qual ele continuamente redefine na história a sua própria relação com o domínio das forças naturais, com o conhecimento das leis do processo natural e assim por diante. Mas em todas as variantes da posição humana diante da natureza, em todos os progressos do domínio e do conhecimento humano dos processos naturais, a natureza continua a existir como totalidade absoluta.

Na indústria, na técnica, na ciência e na cultura, a natureza existe para o homem como natureza *humanizada*, mas isto não significa que a natureza em geral seja uma "categoria social". O conhecimento da natureza e o domínio da natureza são socialmente condicionados, e *neste* sentido a natureza é uma categoria social que varia historicamente, mas a absoluta existência da natureza não é condicionada por coisa alguma e por ninguém.

"O homem para quem a natureza se transformasse completamente em um objeto de atividade humana, econômica ou produtiva, e deixasse de existir na sua irredutibilidade como natureza, se acharia destituído de um aspecto essencial da própria vida humana. A cultura que eliminasse completamente a natureza da vida destruiria a si mesma e se tornaria insuportável".[27]

O homem não está emparedado na subjetividade da raça, da socialidade e dos projetos subjetivos nos quais, de diversas maneiras, sempre definiu a si mesmo; mas, com a sua existência – que é a *praxis* –, tem a capacidade de superar a própria subjetividade e de conhecer as coisas como realmente são. Na existência do homem não se reproduz somente a realidade humano-social; reproduz-se espiritualmente também a realidade na sua totalidade. O homem existe na totalidade do mundo, mas a esta totalidade pertence também

27. Rubinstein, *op. cit.*, pág. 205.

o homem com a sua faculdade de reproduzir espiritualmente a totalidade do mundo.

Quando o homem estiver compreendido na estrutura da realidade e a realidade for entendida como totalidade de natureza e história, serão criados os pressupostos para a solução da problemática filosófica do homem. Se a realidade é incompleta sem o homem, também o homem é igualmente fragmentário sem a realidade. Não se pode conhecer a natureza do homem na antropologia filosófica, a qual encerra o homem na subjetividade da consciência, da raça, da socialidade, e o separa radicalmente do universo. O conhecimento do universo e das leis do processo natural é *sempre*, direta ou indiretamente, também conhecimento do homem e conhecimento da sua natureza específica. No século XX, as descobertas não antropológicas de Wiener e as noções da cibernética contribuíram incomparavelmente mais para o conhecimento da *natureza específica* do homem do que a obra programática de Scheler sobre a *Posição do Homem no Cosmos*, e as teses especulativas da "antropologia filosófica".

A dialética trata da "coisa em si". Mas a "coisa em si" não é uma coisa qualquer e, na verdade, não é nem mesmo uma coisa: a "coisa em si", de que trata a filosofia, é o homem e o seu lugar no universo, ou (o que em outras palavras exprime a mesma coisa): a totalidade do mundo revelada pelo homem na história e o homem que existe na totalidade do mundo.

A Tchecoslováquia não é apenas a terra de Dubcek e Svoboda, o país que empreendeu a criação do socialismo humanista e se viu às voltas com os tanques do Pacto de Varsóvia: é também a nação de raríssima tradição cultural que agora dá ao mundo este jovem filósofo: KAREL KOSIK. Analisando as formas pelas quais a pseudoconcreticidade mistifica o conhecimento em nossa época, o autor genial de *Dialética do concreto* coloca o seu nome ao lado de Lukács e Gramsci como o de um dos pensadores que nestas últimas décadas maior contribuição filosófica trouxe ao desenvolvimento do marxismo criador.

ISBN 85-219-0442-8

PAZ E TERRA